التراث النقدي
والبلاغي للمعتزلة

١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

دار الثقافة

قطر - الدوحة

ص ب ٣٢٣ تلكس ٤٣٥٤

ت: ٤١٣١٨٠ / ٤١٣٤٧١

التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة

حتى نهاية القرن السادس الهجري

الدكتور
وليد قصاب

نشر وتوزيع
دار الثقافة
الدوحة

ملحوظة :

أصل هذا الكتاب رسالة قُدِّمت إلى كلية الآداب في جامعة القاهرة، ونال مؤلفها درجة الدكتوراة بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف الأولى، وذلك في أوائل عام ١٩٧٦ م.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

يتناول هذا الكتاب بالبحث والدراسة آثار المعتزلة في ميداني النقد والبلاغة، وهم طائفة من الناس كانوا من أنشط من عالج هذه القضايا والأمور منذ وقت مبكر جدا، وارتبطت بهم خلال فترة التاريخ الأدبي الطويل، فقد نشأت البلاغة في أحضان بيئة المتكلمين - وخاصة المعتزلة - وازدهرت وترعرعت في هذه البيئة أيضاً، ثم مضت تنضج وتتكامل على أيدي علماء هذه الطائفة النشيطة من مفكري العربية. تعهّدها في أول أمرها المعتزلة الأُول من أمثال عمرو بن عبيد، وبشر بن المعتمر، وأبي عثمان الجاحظ، وتعهّدها في فترة التطور والارتقاء الرماني والقاضي عبد الجبار وأمثالها، ورفدتها حتى ازدهرت وبلغت شأوا بعيدا من النضج والنمو جهود الزمخشري. وقد كان أثر المعتزلة في ميدانيْ النقد والبلاغة عظيما؛ فهم طائفة من الناس مزّودون بكثير من الأسلحة التي تجعلهم أهلاً لمعالجة هذه القضايا والمسائل. جمعوا ألواناً متعددة من الثقافات والمعارف: العربي منها والأجنبي، فكانوا يمثلون بذلك هذه الطائفة المتحررة من النقاد العرب الذين لم يكتفوا بالثقافة العربية الخالصة، بل أضافوا إليها ضروبا كثيرة من الثقافات الأجنبية، فاطّلعوا على آراء الأمم الأخرى، وما كان لها من أقوال ونظرات في مسائل البلاغة وقضايا البيان وطرائق القول، واستطاعوا أن يستفيدوا من ذلك كلّه في توسيع نظرتهم إلى الأمور، ونضج وعيهم وخبرتهم في معالجة هذه المسائل، كما أدخلوا بعض هذه النظرات الأجنبية إلى البيان العربي، وطبعوه بها

في بعض الأحيان، فتلوّن على أيديهم لونا جديداً، ولكنه لم يفقد أصالته العربية، ولم تُزهق روحه أو يخرج من جلده الأصلي، بل ظل هذا البيان العربي على أيديهم ناصعاً أصيلا، بل هو قد ازداد عمقا وخصبا وثراء في كثير من الأحيان، كما كانت عقول هذه الطائفة التي صقلتها الفلسفة والمنطق اللذان أكبوا على ردسهما، وتعمّقوا في مباحثهما مهيأة للخوض في مسائل البلاغة والبيان وتنظيم القول فيها تنظيما دقيقا. وقد كانت طبيعة المهمة التي اضطلع بها المعتزلة في الدفاع عن الإسلام، ومناظرتهم أعداءه من أصحاب الملل والعقائد الأخرى تدفعهم دفعا إلى العناية بمسائل البلاغة والبيان، وإتقان البحث فيها، فقد كانت البلاغة وسيلة من وسائل الإقناع، وسلاحا مهما في المناظرة والجدل.

وقد ترك المعتزلة تراثاً ضخماً جداً، ولكن لم يتبق، لدينا من هذا التراث إلا أقلّ القليل. أتت عوادي الزمن على الكثير الكثير منه ولـم تكـد تدع منه إلا صُبـابة لا تسمن ولا تغني، ولكنها العدّة الوحيدة التي بين يدي الدارس في محاولة لتكوين صورة لأعمال المعتزلة ودراساتهم في هذا الميدان. والمعتزلة مدرسة عقدية كلامية أكثر منها مدرسة أدبية تمثل اتجاها معينا في النقد والبلاغة. ومن أجل ذلك كانت آثارهم التي تظهر فيها سمات منهجهم، وخصائصهم في البحث هي الآثار التي تتناول مسائل العقيدة والدين، وتتصل بأمور الكلام والقضايا التي دار الخلاف حولها بين طوائف المسلمين، وأما فيما عدا ذلك فلا يكاد يكون للمعتزلة منهج بحث متميز من غيرهم يجعلهم علما في ميدان النقد والبلاغة، أو أصحاب مدرسة أدبية خاصة ذات سمات ومعالم متميزة.

وتأتي أهمية هذا البحث من أنه دراسة مستقلة لجهود طائفة ذات نشاط خصب من نقاد العرب وبلاغييهم، وهي دراسة تحاول أن تتعرف على جهود هذه الطائفة من النقاد وتحللها وتقومها، وتستخلص خصائصها وسماتها في البحث. وهي خصائص وسمات أثارت في تاريخ الفكر العربي ضجة كبيرة، وأحدثت ردوداً عنيفة، فاستقطبت حولها عدداً كبيرا من الأنصار والخصوم على حد سواء، وممن حاولوا أن يتوسطوا بين الفريقين ويأخذوا من هنا ومن هناك. كان

لمدرسة الاعتزال حسنات، وأيادٍ بيضاء ،وجهودٌ مشكورة، وكان لها إلى جانب ذلك كله طفرات كثيرة خالفوا فيها السنة، وخرجوا على المألوف، وشطحات خطيرة كان يسوقهم إليها الغلو والتعصب للمذهب الذي اعتنقوه، وبالغوا في تقديره والاعتداد به. وقد حاولنا عرض ما للمعتزلة وما عليهم بعيداً عن روح التعصب والإعجاب، أو روح الكراهية والنفور التي تبعد البحث العلمي عن جادة الموضوعية والحق.

وقد تناولنا بالدراسة جهود المعتزلة منذ نشوئهم في القرن الثاني الهجري على يديْ واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وحتى نهاية القرن السادس الهجري، وقد حددنا هذه الفترة الزمنية لندخل في الدراسة جهود الزمخشري التي تمثل ذروة نضج الآراء الاعتزالية واكتمالها، سواء في ذلك آراؤهم الكلامية أم آراؤهم البلاغية والنقدية؛ فقد استوعب الزمخشري في كتابه (الكشاف) جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدَّموه، واختمرت في ذهنه هذه القراءات جميعها، بعد أن صقلتها عقول أدبائهم ومفكريهم أزمانا طويلة، وأما فيما بعد الزمخشري فقد أخذت البلاغة العربية تتجه إلى التعقيد والجمود، وتسيطر عليها روح الفلسفة والمنطق، فتزهق الكثير من بهجتها ورونقها.

وقد اتّبعنا في الدراسة منهجاً تاريخياً فنياً، فقسمنا الرسالة إلى تمهيد وبابين كبيرين، فأما التمهيد فقد تعرضنا فيه لنشأةالمعتزلة،وما أحاط بهذه النشأة من ظروف وملابسات، وعرضنا لأصول مذهبهم، ومبادىء عقيدتهم، ولأبرز الخلافات بينهم وبين خصومهم من أهل السنة؛ حتى نستطيع أن نتصور الجديد الذي جاؤوا به، فأحدث ما أحدث من ضجة كبرى. وقد حاولنا التوقف في هذا التمهيد عندما يساهم في توضيح الصورة العامة لجهود المعتزلة في ميداني النقد والبلاغة،ويُلقي الضوء عليها حتى لا يبدو التمهيد منسلخا عن الجو العام. وجعلنا الباب الأول دراسة تاريخية لجهود المعتزلة، وعرضنا فيه هذه الجهود على حسب التقسيم الزمني، فكان الباب في ثلاثة فصول. أولها يمثل نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة في القرنين الثاني والثالث، وقسمناه إلى قسمين:

القسم الأول درسنا فيه جهود رجالهم الأول الذين استطعنا أن نعثر على مادة لهم، وهم عمرو بن عبيد، وبشر بن المعتمر، والنّظام، والناشيء الأكبر. والقسم الثاني كان دراسة مستقلة لجهود الجاحظ؛ لما تمثله من أهمية وخطر في تاريخ البلاغة العربية، وأما الفصل الثاني فيمثل تطور البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة، وهو أيضا في قسمين: القسم الأول خصصناه لجهودهم في القرن الرابع، وعرضنا فيه للرماني، والمرزباني، والصاحب بن عباد. والقسم الثاني خصصناه لجهودهم في القرن الخامس، ودرسنا فيه القاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى. وأما الفصل الثالث فيصور ازدهار البحث على أيدي المعتزلة ممثلا في جهود الزمخشري في القرن السادس.

وقد حاولنا في الباب الأول من الرسالة الاكتفاء بالعرض التاريخي لتراث هذه المدرسة، مبتعدين ما أمكن عن روح التحليل والتقويم. وأما الباب الثاني فكان دراسة فنية لتلك الجهود التي عرضناها في الباب الأول، وللقضايا البلاغية والنقدية الكبرى التي عُرف بها المعتزلة وأطالوا الوقوف عندها. وجاء هذا الباب في أربعة فصول، كان أولها لدراسة قضية إعجاز القرآن التي تُعَدُّ أبرز القضايا التي انصبت فيها جهودهم، وتعرفنا في هذا الفصل على الاتجاهات المختلفة التي سادت البيئة الاعتزالية في مجال الدراسات القرآنية. ودرسنا في الفصل الثاني قضية المجاز، وفي الثالث درسنا قضية اللفظ والمعنى، وأما الفصل الرابع فخصصناه لدراسة منهج المعتزلة، وتقويم جهودهم، وبيان أثرهم في التراث العربي للنقد والبلاغة، وما أضافوه إلى هذا التراث من جهود جديدة، وآراء طريفة أَثْرَتْهُ ووضعت فيه لبنات أعلت بنيانه، وأقامت أساسه، ثم لخصنا في الخاتمة ما انتهينا إليه من نتائج وآراء.

وقد كانت تدفعنا إلى العناية بجهود المعتزلة ما كان لهذه الطائفة من دور متميز في البلاغة العربية، وما خلّفت من تراث ستكشف عنه الدراسة المستقبلة. وهو تراث كان من الأهمية والخطر بحيث يستحق أن يُفرد بالدراسة في بحث

مستقل يكشف عنه، ويوضح أثر هذه الطائفة النشيطة من نقاد العرب. وقد كانت عمدتنا الأولى في هذا البحث بطبيعة الحال مؤلفات المعتزلة ومصنفاتهم. وهي - على حالها الذي وصلت عليه - قلة قليلة بالقياس إلى ما وضعوه في هذا الميدان، فقد كانت مؤلفات الجاحظ، والرماني، والمرزباني، والقاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى، والزمخشري هي المصادر الأساسية التي استقينا منها مادة هذا البحث، إلى جانب كتب النقد والبلاغة الأخرى، ومصادر الأدب العربي، وكتب علم الكلام والعقائد التي كتبت عن المعتزلة، أو ألَّمت بآرائهم ومعتقداتهم، ولكننا كنا نحاول دائما أن نرسم الصورة من خلال كتابات المعتزلة أنفسهم. وكانت بقية المصادر عنصراً مساعداً في تكملة أجزاء الصورة وتحديد معالمها. وأما على نطاق المراجع الحديثة فليس بين أيدينا بحث مستقل في الحديث عن جهود المعتزلة وآثارهم في البلاغة العربية، ولكن كانت بين أيدينا دراسات لآراء عدد من رجالاتهم، وتعرَّض بعض الدارسين المحدثين لعدد من خصائص المعتزلة وأثرهم في النقد والبلاغة، وقد استفدنا كثيرا من دراسة الدكتور شوقي ضيف في كتابه (البلاغة: تطور وتاريخ) ومما كتبه عن القاضي عبد الجبار والزمخشري بصورة خاصة، كما انتفعنا ببحث الدكتور مصطفى الصاوي الجويني عن منهج الزمخشري في تفسير القرآن. ومما كتبه الدكتور إحسان عباس في كتابه تاريخ النقد عند العرب، وقد استفدت أيضا من دراسة الدكتور إبراهيم سلامة في كتابه (بلاغة أرسطو بين العرب واليونان) وخاصة فيما يتعلق بثقافة المعتزلة وما يقال عن تأثر البلاغة العربية ببلاغة اليونان.

وبعد: فلست أدعي لهذا البحث الكمال أو التمام، ولكنه خطوة جديدة في طريق الدراسات البلاغية والنقدية في تراثنا العربي العريق، وهو ميدان ما يزال في حاجة الى الكثير من الدراسات الجادة الرصينة. ولكني أزعم أن هذه الدراسة استطاعت أن تقدِّم صورة إلا تكنْ كاملة ففيها الكثير من الوضوح والموضوعية لجهود المعتزلة وتراثهم وآثارهم وخصائصهم في ميداني النقد والبلاغة. فإن كنت قد أصبت فيما كتبت شيئا من خير وتوفيق فهما منة الله وتيسيره إليهما، وما يكنْ

من زلل أو سقطات فالله وحده نسأل العصمة والرشاد .

والحمد لله ربّ العالمين

العين: ١٤٠٥/٥/٣٠ هـ

١٩٨٥/٣/٢٤م

تمهيد في نشأة المعتزلة وعقائدهم:

- ١ -

الإسلام دين فطري بسيط أتى ليخاطب في الإنسان عاطفته وميله الطبيعي الذاتي إلى الإيمان بوجود قوة عظيمة خلقت الكون ودبَّرت أمره. هذه القوة المسيطرة هي الإله. ويكاد الناس يجمعون على الإيمان بهذه القوة العظيمة مهما اختلف عندهم أسماؤها، أو تباينت صفاتها. وقد جاء الإسلام ليخاطب هذه الفطرة، ويُحييها، ويقوم ما اعتورها من فساد، أو أصابها من خطأ على مر الدهور وتعاقب الأجيال، ولم يجيء بنظريات علمية معقدة، أو بآراء فلسفية شائكة تبعث في النفوس شُبَهاً، وتثير قالا وقيلا، وتكون موطن أخذ ورد لا ينتهيان، ولو فعل الإسلام ذلك ما آمن من الناس إلا القليل، لأن العلم والمنطق حظ الخاصة من الناس، والعاطفة والفطرة حظ مشترك وقاسم عام لدى الجميع.

على أنه قد وردت في القرآن الكريم ـ وهو مادة هذه العقيدة ـ آيات كانت مثار خلاف وجدال. ففيه آيات تدل على الجبر والإرغام، وأُخَرُ تدل على الكسب والاختيار، وفيه آيات تنزِّه الله عن مشابهة المخلوقات، وآيات تنسب إليه أعضاء مادية كاليد والعين، وتنسب إليه صفات كالكلام والمجيء والذهاب والاقتراب، وآيات تنفي رؤية الله أو الإحاطة بكنهه، وآيات تثبت أن هذه الرؤية واقعة محققة يوم القيامة، وغير ذلك من أمور. وقد سميت أمثال هذه

الآيات بـ (الآيات المتشابهات) وهذه الآيات وما تتناوله من أمور العقيدة وشؤون الدين كانت محور جميع تلك الخلافات التي نشأت بين المسلمين، وأدت الى ظهور الفرق الإسلامية المختلفة.

فأما الصحابة والمسلمون الأُوَلُ فقد آمنوا بهذه الآيات، وصدَّقوا ما جاء فيها دون بحث طويل أو جدال كثير. التزموا ما أتى به القرآن على الوجه الذي أتى عليه، ولم يعارضوا كتاب الله بعضه ببعض، ولم يذهبوا في التماس الأدلة على وجود الله، وعلى إثبات وحدانيته وقدرته وسائر صفاته إلى أكثر مما جاء في القرآن الكريم. وبصورة عامة فهموا الآيات المتشابهات فهماً عاماً مجملا، دون أن يخوضوا في التفاصيل، خاصة وأنه قد وردت عن الرسول ﷺ بعض الأحاديث في النهي عن اتباع المتشابه، وعن الجدل والمراء في مسائل العقيدة والدين عموماً. كان الرسول ﷺ يعلِّم أصحابه أن الأمم قبلهم ما هلكت إلا بهذا الجدل الديني الذي فرَّق كلمتهم وأضعف قوتهم. قال الإمام الغزالي في النعي على علم الكلام والمتكلمين: «ليت شعري، متى نُقِل عن رسول الله ﷺ أو عن الصحابة رضي الله عنهم إحضار أعرابي أسلم وقوله له: الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث حادث، وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة عن الذات لا هي هو ولا هي غيره، إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين.»[1].

وسار الصحابة والتابعون والسلف من بعد الرسول الكريم على هذا المذهب، فكانوا ينهون عن الخوض في المتشابهات، وعن الجدال في الدين «كما رُوي عن عمر رضي الله عنه أنه سأله سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه بالدِّرة. وكما روي عن مالك رحمه الله أنه سئل عن الاستواء فقال: الاستواء معلوم، والإيمان به واجب، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة»[2] وكان أحمد بن حنبل يقول: «لا يفلح

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ٢٠٣.

(٢) المصدر السابق: ١٨٨.

صاحب كلام أبدا. علماء الكلام زنادقة »[1].

وقد اطمأنت قلوب أصحاب محمد ﷺ إلى هذه الطريقة، فصلُحت أحوالهم، وتهَّذبت سيرتهم، ولكن ما لبثت الفتن والخلافات السياسية في أواخر عهد عثمان وعهد علي أن دبت بينهم، واستتبعت هذه الخلافات السياسية خلافاتٌ في مسائل العقيدة والدين. فكان أولَ الأمر جدلٌ حول الخلافة وصاحب الحق فيها، ثم جرَّ ذلك الناس إلى الحديث فيما تمرُّ به الأمة من أحداث ونكبات. أهي قضاء الله وقدره، أم هي من فعل الناس وكسبهم..؟ وبالتالي هل الإنسان مجبر في أفعاله أو مخير..؟ وهؤلاء المسلمون الذين يتساقطون صرعى وهم يقاتلون في صف علي أو صف معاوية ما حكمهم..؟ وما رأي الدين فيهم؟ وما حكم من مات منهم مرتكبا لكبيرة من الكبائر قبل أن يتوب؟ ومضت المسائل الدينية التي أثارتها الخلافات السياسية في أول الأمر تتشعب ويشقِّق بعضها بعضا، ويتشيع لكل رأي أنصار ومؤيدون وفرق وأحزاب.

ولعل من أسبق المسائل الدينية التي بدأ الخوض فيها: **مسألة القضاء والقدر**، وقد انقسم الناس حولها فريقين: **الجبرية**، وقالوا: إن الإنسان مجبور في أفعاله، لا يخلقها بنفسه، وليس له من الأفعال التي تُنسب إليه شيء، فنفوا الفعل عن العبد، ونسبوه الى الرب، وبذلك جردوا الإنسان من كل إرادة، وجعلوه ريشة تحركها يد القضاء والقدر. ويقال إن أول من دعا بهذه الدعوة الجعد بن درهم، وعنه أخذ الجهم بن صفوان. قال ابن نباتة عن الجعد: « أول من تكلَّم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق، ثم طُلِب فهرب، ثم نزل الكوفة فتعلَّم منه الجهم بن صفوان القولَ الذي نُسِب الى الجهمية »[2].

وفرقة **القدرية** التي تعتنق حرية الإرادة، وتقرر أن الإنسان حر مختار مسيطر على أعماله، لا ترغمه قوة خارجية على شيء لا يريد أن يفعله. وصاحب

---

(١) تلبيس إبليس: ٨٣.

(٢) سرح العيون: ١٨٦.

هـذه الحركـة هـو معبـد الجهني الذي كـان أول مـن تكلم في مسـألـة القـدر والاستطاعة، وغيلان الدمشقي الذي أخذ يدعو إلى مذهبه في عهد عمر بن عبد العزيز، بل إنه كان يكتب الى عمر واعظا، وقد استمر يدعو بدعوته هذه الى أن قتله هشام بن عبد الملك.

وقد اعتنق المعتزلة في مسألة القضاء والقدر هذه رأي القدرية، فنادوا بحرية الإرادة وسلطة الإنسان على أعماله.

والمسألة الثانية التي كثر الخلاف حولها **مسألة مرتكب الكبيرة** كـان رأي الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافـر ويجب حـربـه وقتلـه، وكـان رأي الحسـن البصري أنه مؤمن منافق، أما المعتزلة فقد خالفوا عن الرأيين جميعا، وذهبوا في ذلك الى أن مرتكب الكبيرة في منزلة وسطى بين منزلتي المؤمن والكافر وسموه «فاسقاً» وسنرى بعد أن اعتزالهم للرأيين اللذين كانا شائعين في هذه المسألة هو أحد أسباب لقبهم الذي لصق بهم.

وهنالك مسائل دينية أخرى كانت موضـع منـاقشـة وجـدال بين المسلمين كمسألة صفات الذات العلية، ومسألة خلق القرآن، وغير ذلك مما سنعرض له عند الحديث عن نشأة المعتزلة وعقائدهم.

- ٢ -

لم تكن الآراء التي جاء بها المعتزلة جديدة كل الجدة على المجتمع الإسلامي، فقد كانت بذور هذه الآراء منتشرة عند الفرق الإسلاميةالأخرى، وجاءالمعتزلة فانتقوا من كل فرقة ما أعجبهم من آراء، واستطاعواأن يكونوا من مجموع ذلك نظرية متكاملة عُرفت بهم ونُسبت إليهم. ولا نريد أن نتوسع كثيرا في الحديث عن هذه المسألة لأنه ليس من شأن هذه المقدمة السريعة التوقف عند الجزئيات والتفاصيل. ويكفي أن نشير إلى أمثلة من ذلك تاركين التوسع لمن شاء ذلك من الدارسين المختصين.

فمن مبادىء المعتزلة مثلا حرية الإرادة وسيطرة الإنسان على أفعاله، وقد رأيناهم يأخذون ذلك عن فرقة القدرية، ومن مبادىء المعتزلة القول بخلق القرآن، وقد مر بنا أن ابن نباتة ذكر أن أول من تكلّم بذلك هو الجعد بن درهم زعيم فرقة الجبرية، كما أخذ المعتزلة عن الجعد وتلميذه الجهم كثيرا من الآراء التي أصبحت لا تُعرف إلا بهم، وقد جعل ذلك أحمد أمين يقول: « مذهب المعتزلة ورث تعاليمه من جهم، وإن المعتزلة قد جاؤوا بخلاصة ما قال به الجهمية[1] » كان الجهم ينفي أن يكون لله صفات غير ذاته، ولذلك كان يتأوّل جميع آيات الصفات الواردة في القرآن. كما كان ينفي أن يكون الله مرئيا يوم القيامة. وأن يكون الله متكلما حقيقة، لأن الكلام من صفات المخلوقين فلا يُوصف الله به لهذا، وأيضاً يلزم من اتصافه بصفة الكلام أن تكون له آلة الكلام فيكون مشابها للحوادث ومحال على الله مشابهة للحوادث، ولما كان القرآن كلاماً وهو مضاف إلى الله سبحانه، فلا تكون إضافته له إلا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له لأن هذا يؤدي إلى المشابهة المستحيلة عليه، واذن يكون القرآن مخلوقا[2] له وهذه الآراء كلها مما يعتنقه المعتزلة، وتكوّن جزءاً هاماً من عقيدتهم ونظريتهم.

ولعل في هذا ما يفسر لنا لماذا كان اسم المعتزلة يختلط في أذهان بعض الباحثين بأسماء بعض الفرق الإسلامية الأخرى. فقد خلط ابن تيمية مثلا بين اسم الجهمية واسم المعتزلة[3]، كما كان يلقب المعتزلة أحياناً بالقدرية[4]. وقد ظهر المعتزلة إلى الوجود في العصر الأموي، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في

---

(١) ظهر الإسلام: ٢٢/٤.

(٢) تاريخ الفرق الإسلامية: ٢٠.

(٣) تاريخ الفكر الفلسفي: ٦٣.

(٤) الملل والنحل: ٤٣/١.

العصر العباسي رَدَحا طويلا من الزمن. ويختلف العلماء في وقت ظهورها، وفي أسباب إطلاق هذه التسمية. فبعضهم يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي اعتزلوا السياسة، وآثروا الابتعاد عن الخلافات، وانصرفوا إلى العقائد. فقد ذكر ابو الفداء في تاريخه عند كلامه عن الحوادث الخاصة بالسنة الخامسة والثلاثين من الهجرة بعض الأشخاص الذين لم يريدوا متابعة علي مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان ثم يقول عنهم «وسموا هؤلاء المعتزلة لاعتزالهم بيعة علي[1]». ولكن المعتزلة يرفضون هذه الرواية، ولا يعترفون بها. فقد أورد صاحب رسالة الحور العين هذه الرواية ثم رفضها قائلا: وليس كذلك لأن جمهور المعتزلة وأكثرهم إلا القليل الشاذ منهم يقولون إنّ علياً عليه السلام كان على الصواب، وأن من حاربه فهو ضال وتبرؤوا ممن لم يتب من محاربته، ولا يتولون أحدا ممن حاربه إلا من صحت عندهم توبته منهم. ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه عليه السلام، ولا يجوز أن يُسمَّى بهذا الاسم[2]».

على ان الرواية الشائعة تقول إن التسمية جاءتهم بسبب الخلاف حول مسألة مرتكب الكبيرة التي سبقت الإشارة إليها. ويلقانا في تفسير ا لتسمية ها هنا رأيان: الرأي المعتزلي الذي يقول: إن كلمة المعتزلة أطلقها المعتزلة أنفسهم على أنفسهم لاعتزالهم أقوال جميع الفرق التي أخطأت في نظرهم الحكم على مرتكب الكبيرة. أخطأت الخوارج إذ سمته كافرا، وأخطأ بعض المرجئة إذ قالوا هو مؤمن لإقراره بالله ورسوله وبكتابه وإن لم يعمل به، وأخطأ الحسن البصري إذ سماه منافقا، فخالفت المعتزلة هذه الآراء جميعها، واعتزلتها لضلالها وخطئها، وتركت مجلس الحسن البصري فسميت بالمعتزلة. وهي عندهم صيغة مدح، لأنهم يسوقون عند إبرازها حديث الرسول عليه السلام: «افترقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة. أبرّها وأتقاها الفئة المعتزلة»

---

(١) أخبار أبي الفداء: ١/١٨٠.

(٢) تاريخ أبي الفداء ١/١٨٥.

وقوله تعالى [1]: ﴿وأعتزلكم﴾ وأما رأي أهل السنة في الموضوع فهو أن لقب المعتزلة لقب ذم، رُميت به هذه الفئة المبتدعة لأنها خالفت قول الأمة بأسرها حين زعمت أن مركتب الكبيرة فاسق، وهو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر [2]. وأول من رماهم بهذه التسمية الحسن البصري، حينما تطاول عليه واصل بن عطاء الذي كان تلميذه ويحضر مجلسه في إجابته لسائل الحسن عن حكم مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين، ثم قام عن أستاذه، واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به، فقال الحسن: أعتزل عنا واصل فسمّي هو وأصحابه المعتزلة [3]. أو على رواية البغدادي: أن الحسن هو الذي طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، وانضم إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعبدٍ صريخُه أمة، فقال الناس يومئذ فيهما: إنهما قد اعتزلا الأمة، وسمّي أتباعهما معتزلة [4] على أن المعتزلة يرون أن بدء ظهورهم كفرقة يرجع إلى أقدم من واصل. فأصول مذهبهم توغل إلى أبعد من ذلك بكثير إنها تعود إلى الرسول وصحابته الكرام، ولم يكنْ من واصل إلا التمسُّك الشديد بما كان من آراء الصدر الأول من المسلمين. يقول القاضي عبد الجبار: «إن المخالفين يزعمون أن ابتداء مذهب المعتزلة من جهة واصل بن عطاء، وأن ما كان عليه الصدر الأول والثاني غير ذلك، فكيف يصح ما ادَّعيتم؟ قيل له: قد بيّنّا من قبلُ أن واصلا لم يكن منه إلا التشدُّدُ في الكلام على من أحدث التشبيه والخارجية والإرجاء، لأنه إنما أبطل ما أحدثوه على ما تقدم من طريقة الصدر الأول والثاني [5]. فكأن المعتزلة إذن يرون أن حركتهم حركة إصلاح لإعادة الدين إلى ما كان عليه من طريقة الصدر الأول والثاني بعد البدع والضلالات التي أحدثها فيه أصحاب الفرق الأخرى. ثم إن واصلا إنما

(١) ذكر المعتزلة لأبي القاسم البلخي: ١١٥.

(٢) الفرق بين الفرق: ١٥.

(٣) المنية والأمل: ٣.

(٤) الفرق بين الفرق: ٩٨.

(٥) طبقات المعتزلة: ١٦٥.

أخذ العلم عن أبي طالب، وأخذ عليّ عن النبي ﷺ ومن هنا كانت أسانيد المعتزلة أقوى الأسانيد لأنها تمتد إلى الرسول (١). والشريف المرتضى يقطع في هذا الموضوع قطعا لا مزيد عليه فيرى « أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ وخطبه، فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعدُ في تصنيفه وجمعه إنما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الأصول (٢). ثم مضى يسوق لعلي بعض الأقوال التي تتفق مع ما ينادي به المعتزلة من آراء. كما أن القاضي عبد الجبار بعد أن عدَّدَ طبقات المعتزلة وقسمها إلى عشرٍ ذكر في الطبقة الأولى الخلفاء الأربعة وابن عباس، وابن مسعود، وغيرهم كابن عمر، وأبي الدرداء، وأبي ذر، وعبادة بن الصامت، وذكر في الطبقة الثانية والثالثة معظم بيت علي وآله (٣). ثم راح يسوق لهؤلاء بعض الأقوال التي تؤيد الاعتزال أو تشير إلى أصل من أصوله. وكأن المعتزلة يريدون أن يجعلوا كل من قال قولا يتفق مع أصل من أصولهم معتزليا، ولعله لا يؤمن بسائر الآراء ولا يقول بها. وفي هذا مغالطة كبيرة؛ لأن شرط المعتزلي ـ على رأي المعتزلة أنفسهم ـ أن يجمع القول بالأصول الخمسة المقررة، وليس القول بواحد منها.

ـ ٣ ـ

وسنرى فيما بعد أن المعتزلة امتازوا من بين سائر الفرق الإسلامية بحرية الرأي، والاعتماد على العقل اعتمادا شديدا لا حدَّ له، وتأويل كلّ ما لا يتناسب مع أدلة العقل وأقيسة المنطق من آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، مما كان له أعظم الأثر في كثرة اختلافاتهم وتباين آرائهم حول المسائل التي يعالجونها. على أن هناك خمسة أصول تكاد تكون موضع اتفاق منهم جميعا. قال أبو الحسن

---

(١) المرجع السابق وصفحته.
(٢) أمالي المرتضى: ١ ص ١٤٩.
(٣) طبقات المعتزلة: ٢١٥.

الخياط «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي [١].

١ - التوحيد:

ويتصل بالتوحيد الأمور التالية: **تصور تنزيهي للذات الإلهية: فقد ذهب** المعتزلة في التنزيه مذهباً قصياً، وبلغوا في تحليله وفلسفته شأواً بعيداً. فالله تعالى واحد مُحدث، أفعاله تدل عليه، وهو واحد في صفاته التي يَبِيْن بها عن سائر الموجودات [٢] فالله ليس كمثله شيء. ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأقطار، وأنه لا يحول ولا يزول، ولا يتغير ولا ينتقل، وأنه الأول والآخر، والظاهر والباطن، وأنه في السماء إله وفي الأرض إله، وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد، وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا» [٣].

ومن أجل أن يتحقق للإله هذا التنزيه المطلق نادى المعتزلة بوحدة الذات والصفات، فقد رفضوا أي نوع من أنواع الفصل أو التعدُّد بين صفات الله وبين ذاته، لأن الله قديم، وصفة القديم ينبغي أن تكون مثله في القدم، فإذا كانت شيئاً غيره كان هنالك قديمان أو أكثر وهو تعدد ينافي التوحيد، فالله قادر بذاته ليبين من القادر بقدرة، وعالم بذاته ليبين ممن تجوز عليه السِّنة والنوم والموت. وهو مدرك للمدركات بذاته ليبين من الحي، من الذي قد يدرك وقد يمتنع الإدراك عليه [٤] فهم لم ينكروا الصفات كما صنعت الْمُعَطِّلة وإنما قالوا بوحدة الذات والصفات فلله قدرة وعلم، ولكنها عين ذاته.

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: ١٢٦.

(٢) المنية والأمل: ٦.

(٣) الانتصار: ٥.

(٤) طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: ٣٤٨.

وليتحقق التوحيد الكامل والتنزيه المطلق في نظر المعتزلة، كان لا بد **من نفي رؤية الخلق لله حالا** أو مستقبلا، في هذه الحياة الدنيا أو يوم القيامة استنادا إلى قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبصارُ وهو يُدْرِكُ الأبصارَ﴾ ولأنه كما يقول القاضي عبد الجبار «لا أحد يدَّعي أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقده جسما مصورا بصورة مخصوصة أو يعتقد أنه يحل في الأجسام[1]».

وليتم التنزيه أيضاً **نفوا عن الله الجهة أو المكان،** لأن ذلك يستلزم الجسمية والحلول. قال ابن أبي الحديد: فاللهلا تتوهمه جسماً أو صورة أو في جهة مخصوصة أو مالئاً لكل الجهات كما ذهب إليه قوم، أو نورا من الأنوار وقوة سارية في جميع العالم كما قال قوم، أو من جنس الأعراض التي تحل المحالّ[2].

وقادهم القول بالتنزيه إلى مسألة **خلق القرآن،** وهذه القضية من أبرز ما شغل الفكر الإسلامي ردحا طويلا من الزمن، وترك آثاراً بالغة الخطر، ولا نحب الآن أن نتوقف عند ذلك فإن له غير هذا المجال، وقد سبق أن رأينا أن القول بخلق القرآن أمر سابق على وجود المعتزلة، وأن أول من دعا به كان الجعد بن درهم، وقد نقله عن بعض المذاهب والديانات الأخرى. وموضوع خلق القرآن عند المعتزلة وثيق الصلة بموضوع التوحيد والتنزيه، وذلك أن القول بقدم القرآن يعني تعدد القدماء، ووجودَ قديم آخر مع الله. ولما كان المعتزلة ـ كما رأينا ـ قد نفوا عن الله صفات المعاني، وهي القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وغيرها من الصفات المذكورة في القرآن أوّلـوا ما ذُكر في القرآن على أنه اسماء للذات العلية، وليس وصفا لها.

وبنفيهم صفةَ الكلام في ضمن ما نفوا أنكروا ان يكون الله متكلما، وما وردَ في القرآن من إسناد الكلام إليه في مثل قوله: ﴿وكلّم اللهُ موسىٰ تكليما﴾ أوّلوه بأن الله تعالى خلق الكلام في الشجرة كما يخلق كل شيء، وعلى هذا بنوا قولهم:

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار: ٩٨/٤.

(٢) شرح نهج البلاغة: ٥٢٢/٤.

إن الكلام مخلوق لله تعالى، وإن القرآن مخلوق(١). فكلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف يحدثها الله في غيره، فيصل إلى الناس عن طريق ملك ونحوه، كما قال تعالى: ﴿وما كان لبشرٍ أن يكلّمه الله إلا وحيا أو من وراء حجابٍ أو يرسلَ رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾. فهذه ثلاث طرق للكلام: طريقة الوحي وهو الإلهام، والقذف في القلب كما أوحى إلى أم موسى. وثانيتها أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه، كما كلّم موسى، وكما كلّم الملائكة، وثالثتها: ان يرسل الأنبياء والرسل يكلمون أممهم عن الله. وهذا هو الفرق بينه وبين كلامنا. فكلامنا ألفاظ تُنسب إلينا، وأما القرآن فخلق الله مباشرة، والحروف التي نكتبها في المصحف أو ننطق بها من صنعنا وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على المخلوق لله.

وإذن فمعنى كون الله متكلما أنه خالق الكلام وفاعله، فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، فالله بهذا المعنى متكلم أي فاعل ما يدل به المخاطب على ما يريد، والمفعول والمجعول مخلوق(٢).

٢ ـ العدل:

والأصل الثاني من أصول المعتزلة العدل، وهو من صفات الله. وينبني على العدل عندهم أن الإنسان هو خالق أفعاله، وله عليها سلطة وإرادة، وهو حر مختار. وهذه الحرية هي التي تجعل عدلا من الإله أن يعاقبه إذا أخطأ، ويثيبه إذا أحسن، ولولا هذه الحرية لبطل التكليف، ولفقد الثواب والعقاب أي معنى.

قال الناشيء الأكبر: «وقالت المعتزلة: أفعال العباد لم يخلقها الله، ولم يضطرّ إليها، وما كان فيها من معصية فلم يرضها، ولم يردها، ولم يشأها، ولم يأمر بها،

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية، لمحمد أبو زهرة: ص ١٧٣.

(٢) ضحى الإسلام لأحمد أمين: ٣/٣٧.

وما كان منها من طاعة فبضد ذلك [1]. وهم بذلك كانوا يردُّون على الجهمية المجبرة الذين يزعمون انه ليس لأحد فعل في الحقيقة غير الله، وإنما يُنسب إلى العباد مجازا كقولك: «طلعت الشمس» والله [2] أطلعها.

ويتفرع عن هذا المبدأ أيضاً **نظرية الصلاح والأصلح**. وخلاصتها أن من الواجب على الله أن يفعل ما فيه صلاح العباد، بل ما هو أصلح لهم، فهو لا يكلِّف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم به، ويدلُّهم على ذلك، ويبين لهم ليهلك من هلك عن بينة، ويحيا من حي عن بينة. وأفعال الله كلها حسنة، وهو لا يفعل القبيح ولا يأمر به، وإنه سبحانه إذا آلم أو أسقم أحداً فإنما يفعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخِلاً بواجب، والله سبحانه أحسنُ نظرا بعباده منهم لأنفسهم [3].

كما يتفرع عن هذا المبدأ عندهم **نظرية الحُسْن والقُبْح** الذاتيين في الأعمال، فالحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل حتى وإن لم يرد بها الشرع. ولذلك اتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، وأن اعتناق الحسن، واجْتناب القبيح واجب كذلك [4]. ولذا فإن الشرع يخبر عن الحُسن والقبح إخباراً ولا يأمر بها أو يفرضها فرضا.

٣ ـ الوعد والوعيد:

فقد وعد الله المطيعين بالثواب، وتوعَّد العصاة بالعقاب، وهو يفعل ما وعد به وتوعد عليه. ولا يجوز عليه الخُلْف والكذب [5]، كما يعني هذا الأصل أن من عصى الله وارتكب الكبائر دخل النار وخَلّد فيها، كالكافر إذا مات من غير

---

(١) من الكتاب الأوسط في المقالات: ٩٣.

(٢) المرجع السابق وصفحته

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ١٣٣.

(٤) الملل والنحل: ١/٤٦.

(٥) شرح الأصول الخمسة: ١٣٦.

توبة [1]. وفي هذا دحض لقول المرجئة: « لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ».

إذ لو صح ذلك لكان وعيد الله في مقام اللغو، وتنزه الله عن ذلك وتعالى. ولقد ترتب عن هذا الموقف موقف ثانٍ وهو أنهم أنكروا (الشفاعة) من الرسول عليه السلام أو غيره لأحد من هؤلاء (الفسقة) وقصروا إمكان حدوث هذه الشفاعة على المؤمنين. ومن ثم كانت هذه الشفاعة لا تفيد الإخراج من النار إلى الجنة، وإنما يقتصر أثرها على رفع الدرجات للمؤمنين في النعيم.

وهذا المبدأ ـ كما قلنا ـ متفرع عن القول بالعدل، لأنه متعلق بالجزاء والعقاب على ما قدّمت يد الإنسان من خير أو سوء، ومن العدل ألا يخلف الله وعده ووعيده. ومن ثم اندرج تحت العدل في كثير من مباحثهم [2].

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين:

إحدى المسائل المهمة التي شغلت التفكير الإسلامي، والتي كانت كما رأينا السببَ في انفصال المعتزلة عن المخالفين لهم في الرأي حول هذه المسألة، ومن ثم أُطلق لقب المعتزلة عليهم. وهذا الأصل يعني أن من مات مرتكبا لكبيرة من الكبائر ولم يتُبْ عنها فهو من أهل النار الخالدين فيها، وهو ليس بمسلم ولا مؤمن ولا ديِّن كما تقول المرجئة، وهو ليس بكافر كما تقول الخوارج، وليس بمنافق كما هو رأي الحسن البصري، وإنه في منزلة بين منزلتين: الإيمان والكفر. وسمّوا هذه المنزلة (فِسْقاً) وهذه المنزلة وإن لم تخرجه من النار إلا أنها تعطيه قدراً من عذابها أقلّ من المقدَّر للكافرين. وهذا الأصل عندهم وثيق الصلة أيضاً بمبدأ العدل؛ لأن من العدل ـ في نظرهم ـ ألا يُعامل مرتكبُ الكبيرة معاملة المؤمنين الأبرار ما دام قد ارتكب الذنوب واجترح الآثام، ولا معاملة

---

(١) طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: ٣٥٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ١٢٣.

الكفار ما دام مؤمناً بالله. ولهذا بحثوه أيضاً تحت مبدأ العدل[1].

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهيُ عن المنكر:

أصل عام لدى المسلمين جميعا، ولكن اخْتُلِفَ في تطبيقه. فبينما يرى الخوارج أنه واجب إطلاقا، أي فرض عين، رأى المعتزلة إجمالا أنه فرض كفاية، وأنه ليس بواجب إلا إذا غلب على الظن احتمالُ وقوع المعصية، وبأن إمكان النهي والقدرة على ذلك بالقلب أو باللسان أو بالسيف. ووجب أن يكون المتصدون لذلك جماعةً أو يكون هو الإمام.

تلك هي الأصول الخمسة للاعتزال. ويمكن ان يُلاحظ أنها جميعا تُرَدُّ إلى الأصلين الكبيرين اللذين هما: التوحيد والعدل. ولذلك عرف المعتزلة بهما، فكانوا يُسمّون أهل العدل والتوحيد.

ـ ٤ ـ

وحتى تتضح أمامنا الصورة الكاملة لعقائد المعتزلة، ونعرف موطن الطرافة في آرائهم، وما الجديد الذي أتوا به، فأثاروا من حولهم تلك الضجة الكبيرة التي سنتحدث عنها فيما بعد، نريد أن نلـمَّ ها هنا إلمامة سريعة بأبرز آراء أهل السنة في تلك المسائل التي أثارها المعتزلة. ففيما يتعلق بمبدأ التوحيد، وتنزيه الله عن الصفات، فصفات الله ـ عند أهل السنة ـ ليست هي ذاته بل هي معانٍ قائمة بذاته. وإذا كان المعتزلة قد نفوا استواء الله على العرش لاقتضاء ذلك المكانية التي يرونها مستحيلة في حق الله فإن رأي أهل السنة أن الله مستوٍ على العرش كما قال: ﴿الرحمنُ على العرشِ ٱسْتَوى﴾ وأن لله وجها ويدين وعينين، ولكن بلا كيف ولا شكل. والقرآن وكلام الله غير مخلوقين كليهما.

وفيما يتعلق برؤية الله التي نفاها المعتزلة فقد أثبتها أهل السنة، فالله تعالى يُرى

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ١٢٣.

في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، ويُحجب عن رؤيته الكافرون.

وفيما يتعلّق بمبدأ العدل. فإن الإنسان عند أهل السنة لا يخلق أفعاله، وإنما أعمال العبد مخلوقة لله ومقدَّرة كما قال: ﴿خلقكم وما تعملون﴾ وإن العباد لا يقدرون أن يَخْلُقوا شيئاً وهم يُخْلَقون، والله قد وفَّق المؤمنين لطاعته ولطف بهم، ونظر إليهم، وأصلحهم وهداهم، وأضلَّ الكافرين، ولم يهدِهم، ولم يلطف بهم، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتـديـن، وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وخذلهم وطبع على قلوبهم، وإن الخير والشر بقضاء الله وقدره، والله سبحانه قد أراد الخير والشر ولم يرد الصالح فقط كما تقول المعتزلة. فلا يكون في الأرض شيء من خير أو شر إلا ما شاء الله[1].

ويقرُّ أهل السنة مبدأ الشفاعة لقول رسول الله: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» ولقوله: «ليس من نبي إلا وقد أُعْطِيَ دعوة، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي، وهي نائلة منهم من لا يشرك بالله شيئا» فالشفاعة إذن يمكن أن تنال العصاة من المؤمنين مهما بلغ الذنب إلا الإشراك بالله، وفيما يتعلق بمبدأ الوعد والوعيد، فإن أهل السنة يرون أن الله لا يجب عليه شيء ما، لاثوابُ المطيع ولا عقابُ العاصي، بل الأمر في ذلك كله له إن شاء أثاب أو عاقب المطيع، وإن شاء عاقب أو غفر للعاصي. وهذا وذاك لأنه لا حقَّ لأحد عليه، والكل ملكه فله التصرف فيه كيـف يشاء. بينما أوجـب المعتـزلـة ـ كما رأينـا ـ على الله عقـاب العاصي وثواب المطيع، وجعلوا ذلك أمرا لابد منه تطبيقاً لمبدأ العدل[2]. وأما الفاسق الذي هو في المنزلة بين منزلتيْ الكفر والإيمان فإنه عند المعتزلة خالد في النار إذا ارتكب كبيرة ومات دون توبة. بينما رأى أهل السنة أن المؤمن الموحِّد

---

(١) الإبانة للأشعري: ص ٩.

(٢) [illegible] آن للطبري: ١/٢٠٤ (ط المطبعة الميمنية بمصر).

الفاسق هو في مشيئة الله تعالى، إن شاء عاقبه بفسقه، وإن شاء عفا عنه، إذ إن شفاعة الرسول قد تكفيه سوء مصيره. ولا يخلد في نار جهنم إلا الكفار [1] فقط.

دور المعتزلة في خدمة الإسلام

أدى المعتزلة للإسلام أجل الخدمات. فكانوا من أكبر المدافعين عنه ضد خصومه، ومن أعظم الذين وقفوا في وجه أعدائه يجادلونهم، ويردّون عليهم، ويعرضون حجج الإسلام في قوة ووضوح. وقد كان للمعتزلة في صراعهم خصمان كبيران: فأما الأول فهو أعداؤهم من الفرق الإسلامية التي كانوا يرون في مبادئها بدعا وضلالات : كالروافض والمجبّرة والمشبِّهة والحشوية، وأما الثاني فهم الزنادقة والملحدون وأصحاب الديانات الأخرى كالمانوية، واليهودية، والنصرانية، والمجوس. وقد حملهم هذا الدور الذي اضطلعوا به على أن يلمّوا بعقائد خصومهم، ويدرسوها درساً عميقاً مستفيضاً حتى يستطيعوا الردّ عليها، ومناقشتها ودفعها بالحجة الواضحة القوية. فقد رُوي عن النظام مثلا أنه «قد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار في الفتيا [2] » وفي كتاب (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات) نجد الناشىء الأكبر يعدّد كثيرا من الفرق أعداء الإسلام، فيتحدث عن المجوس واليهود والنصارى، ويعرض لأصول عقائدهم واختلافاتهم، وتباين آرائهم، ويردُّ عليهم ردّاً مسهباً يدل على ثقافة الناشىء، واطلاعه على عقائد أصحاب الديانات الأخرى ومذاهبهم [3].

ويُروي عن واصل أنه «ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه

---

(١) انظر مذاهب التفسير الإسلامي لجولد زهير: ١٧٩، والقرآن والفلسفة لمحمد يوسف موسى: ص ١٦٧.

(٢) المنية والأمل: ص ٢٩.

(٣) انظر الكتاب الأوسط في المقالات: ٧٣ - ٨٧.

« وأنه الأصل في علم الكلام لكثرة ما ألف فيه[1] » وقد بلغ من اهتمام واصل بالرد على مخالفيه أنه كان « إذا جنَّه الليل صفَّ قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان بجنبه، فإذا مرَّت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته [2] » وقد فرغ من الرد على كل مخالفيه وهو ابن ثلاثين سنة. ويروي أبو عمر الباهلي أنه قرأ لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية فأحصى في ذلك الجزء نيفا وثمانين مسألة[3]، وقد كان للمعتزلة في أول أمرهم عند الناس شأن عظيم، فقد كانوا أصحاب لَسَنٍ وبيان وحجة ومنطق وقدرة على الجدل والنقاش، وقد ملؤوا بجدالهم وحجاجهم مساجد البصرة، وجذبوا بحسن بيانهم، وقوتهم في الإقناع، وإفحام الخصوم، الشباب إليهم. حكى الجاحظ في الرسالة الكاملة قال: « وكان أهل البصرة فيما يرون من آداب المعتزلة يبعثون أولادهم اليهم ليتأدبوا بأدبهم[4] » وشُغل الناس بمناظراتهم وخصوماتهم ومعاركهم الشديدة التي كانوا يفحمون فيها الخصوم وأعداء الإسلام، واستطاعوا أن يجتذبوا إليهم أنظار الشعراء والأدباء فأكبوا على مناظرتهم حتى إننا - كما يقول شوقي ضيف - قلما نجد في العصر العباسي شاعرا نابها « الا وتلمذ لهم على نحو ما هو معروف عن بشار وأبي نواس وأبان اللاحقي والعتابي ومنصور النمري وأبي تمام[5] » ولم يلبث المعتزلة أن وصلوا إلى الحكم في زمن المأمون، فقد أحاطوا به، وخلبوا عقله، فاعتنق الاعتزال، وقرَّب المعتزلة، فاستطاعوا أن يزيِّنوا له القول بخلق القرآن، فأعلن ذلك، وأصبح يناقش فيه من يغشى مجلسه، ثم دعا الناس إلى ذلك بقوة السلطان، وحُملوا عليه قهرا وغلبة، وقاسى الإمام الكبير أحمد بن حنبل على يديهم الأمرَّيْن، وذاق العذاب ألوانا، وهو راسخ على عقيدته يأبى أن يعترف بخلق

---

(١) طبقات المعتزلة: ص ٢٣٤.

(٢) المرجع السابق: ٢٣٦.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٤١.

(٤) المرجع السابق: ٢٧٧.

(٥) العصر العباسي الأول لشوقي ضيف: ص ١٣٣.

القرآن، ويجادل في ذلك. وقد عُرفت هذه المحنة التي مرت على البلاد أيام المأمون والمعتصم والواثق بمحنة خلق القرآن، وكان لها أسوأ الأثر في نفوس الناس، إذا رأوا فيهم أسوأ مثل لمن يخالف فعله قوله. أين دعواهم بحرية الرأي وسلطان العقل، وقد بدت منهم سيطرة لاحد لها، كان ابن أبي داؤد ومن الغلاة في الاعتزال وهو الذي حببه للمعتصم والواثق، وحمل الناس على اتباع رأيه في الاعتزال، وأمر ألا يكون قاضٍ ولا عبد ولا أمير إلا من قال بخلق القرآن، وامتحن العلماء وضربهم ومات بعضهم في السجون، وأهلك المسلمين، وله مع أئمة الحديث أقاصيص كأحمد بن حنبل، فإنه ضربه وسجنه، والبُوَيْطي مات في سجنه، ويحيي بن معين أكرهه على مساعدته ظاهراً [١]»وبدأ الناس ينفضُّون عن المعتزلة، ونَسُوا فضلهم وبلاءهم في الدفاع عن الإسلام، والرد على خصومه ومخالفيه، وأخذ نجمهم من يومئذ يأفل وسقطت مكانتهم من حالق [٢].

وبعد: فتلك هي لمحة سريعة عن المعتزلة وعقائدهم ومكانتهم بين الفرق الإسلامية الأخرى. ولا نريد الآن أن نعلّق على آرائهم أو نقومها، فلذلك مكانه في الدراسة البلاغية والنقدية لجهودهم، ولكننا نحب أن نشير الآن إلى أن المعتزلة قد تكونت لديهم تحت مجموعة من العوامل والمؤثرات نظرية متكاملة هي التي تلخَّصت في أصولهم الخمسة السابقة، وقد حاولوا تطبيق هذه النظرية المُفْتَرضة مسبقا لديهم على كل ما كان يواجههم من نصوص القرآن وأحاديث الرسول الكريم في محاولة لإخضاع ذلك كله لنظريتهم. فهم لم يستنبطوها استنباطا من القرآن ونصوصه، أو من أحاديث الرسول ﷺ كما كان يُفترض أن يحصل، وانما هم كونوها أولاً، ثم حاولوا فرضها على النصوص القرآنية والأحاديث، وكانت وسيلتهم الاساسية الأولى إلى ذلك التأويل، تأويل كل الآيات التي يخالف ظاهرها أصلا من أصول نظريتهم أو يشير الى وجهة نظر مخالفة. وهو ما سنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد.

---

(١) الممتع في علم الشعر وعمله: ١٣٦.

(٢) انظر في محنة خلق القرآن تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة: ١٦٨ - ١٧٤.

الباب الأول: دراسة تاريخية لجهود المعتزلة

الفصل الأول: نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة

١ - جهود المعتزلة الأوَل في القرنين الثاني والثالث.

٢ - جهود الجاحظ.

الفصل الثاني: تطور البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع

٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس

الفصل الثالث: ازدهار البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة.

- جهود الزمخشري في القرن السادس.

الفصل الأول
نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة

رأينا المعتزلة ينصبون أنفسهم للدفاع عن الدين أمام خصومه من أصحاب الملل والديانات الأخرى، ويتصدون لخصومهم من أصحاب الفرق الإسلامية الذين كانوا يختلفون معهم في الرأي. وقد كانت هذه الخصومة تستلزم بطبيعتها قوماً لسنين ذوي قوة في الحجاج، وقدرة على الكلام. إنها خصومة تتطلب الأخذ والرد، والنقاش والجدل، والظهور على الخصم، وإبطال حجته، وقرع دليله بدليل أقوى، وذلك كله لايؤتاه إلا امرؤ بليغ فصيح، متمكّن من أساليب الكلام وأفانين القول. ومن هنا كانت البلاغة أداة لابد منها لهذه الطائفة، وسلاحا لاغنى عنه لقوم نصبوا أنفسهم للجدال والنقاش، واعتلاء المنابر خاطبين متحدثين. ثم إن هذه الخصومة في طبيعتها لم تكن خصومة سيف وسنان ولكنها كانت خصومة قول وبيان. إنها خصومة كلامية تدور حول أمور الدين والعقيدة، وحول طرائق القرآن وأساليبه ومقارنته بأساليب القول الأخرى التي جاء يعلن تحديه لها. وانطلاقا من هذه النظرة نستطيع أن نفهم دور البلاغة وأهميتها بالنسبة للمعتزلة. أليست البلاغة في حقيقتها فن القول وحسن الكلام؟ أليس البليغ - كما سنرى فيما بعد - من يفهم أقدار الكلام وأقدار المتكلمين، ويستطيع أن يخاطب كل امرى باللغة التي يفهمها والألفاظ التي تلقى عنده قبولا؟ فليست الحجة التي يملكها المناظر وحدها كافية في معارك الجدال إذا لم يعرضها في أسلوب مؤثر يبهر السامع، ويستولي على قلبه ولبه، وتلك هي

إحدى مهمات البلاغة، وهي أنها عنصر مهم من عناصر الإقناع،وجذب ذهن السامع. تلك إذن وظيفة مهمة للبلاغة تجعل المعتزلي - وهو يؤدي مثل ذلك الدور الذي تحدثنا عنه - محمولا حملا على العناية بها، والاهتمام بقضاياها وشؤونها. ويضاف إلى ذلك أن بين الخصوم الذين كان ينازلهم المعتزلة - كما رأينا - أعداء للدين الإسلامي من ملل وديانات أخرى. وهؤلاء كانوا يحاولون أن ينتقصوا من الإسلام بكل وسيلة ممكنة: تنقَّصوا من العرب لأنه نزل فيهم وهم الذين حملوه إلى أقطار الأرض وعابوا حضارتهم وثقافتهم وتراثهم، وعابوا كتابهم الذي هو مادة دينهم، فكان ذلك حافزا للعرب على أن يتمسكوا بثقافتهم ويعتزوا بها، وأن يعتصموا بمادتها التي هي شعرهم وأدبهم ولغتهم فيدرسوها دراسة عميقة، وهي الأثر الخالد لهم، وعنوان حضارتهم، وموطن تفوقهم، ونقطة القوة عندهم. وما أحرى من كان في مثل موقف المعتزلة أن يكون أكثر عناية بهذه العلوم وأشد إقبالا على درسها والتعمق في فهمها، ثم إن إيمان العرب بقيمة تراثهم ومكانته - هذا الإيمان الذي قواه ردة الفعل التي أحدثتها هجمات أعدائهم من الشعوبيين وغيرهم - جعلتهم - كما يقول إحسان عباس - «رغم دراستهم للثقافات الأجنبية وتأثرهم بها يرون في الشعر العربي مصدرا من مصادر المعرفة الكبرى ووعاء لها. أماأنه مصدر من مصادرها فذلك واضح في مقدار ما يتيح لدارسيه من معارف في الحيوان والأنواء والنبات والأشربة وغير ذلك، وأما أنه وعاء لها فلأنه يمكِّن بشر بن المعتمر من أن ينظم قصائد في الحيوان، ويمنح الناشىء وسيلة صالحة في نظره ليتحدث عن أنواع المعارف في أربعة آلاف بيت، ويتيح لصفوان الأنصاري شاعر المعتزلة أن يتحدث عن الفلزات وخيرات الأرض (الطين) رداً على بشار[1]». وهكذا أقبل العرب - والمعتزلة خاصة - على دراسة هذا المصدر الكبير من مصادر المعرفة الإنسانية لما يتيح لهم من إمكانيات وقدرات على مواجهة الخصم وإسكاته.

---

(١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري: ٦٨.

يقول الجاحظ: « وقلَّ معنى سمعناه في باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه في كتب الأطباء والمتكلمين إلا ونحن قد وجدناه أو قريبا منه في أشعار العرب والأعراب وفي معرفة أهل لغتنا وملتنا، ولولا أن يطول الكتاب لذكرتُ ذلك أجمع[1] ». كانت الظروف التي وجد فيها المعتزلة إذن، وطبيعة الدور الذي كانوا يؤدونه تحملهم على العناية بالبلاغة والإقبال على درسها، والتعمق في مسائلها وفنونها. وحينما بدأ العرب يدوِّنون تراثهم، ويضعون في ذلك المؤلفات والكتب، وحينما أقبلت فئات مختلفة منذ أوائل العصر العباسي تساهم في تسجيل الملاحظات المختلفة حول فصاحة الكلام وبلاغته وطرائق القول وأساليب الكلام؛ كان المتكلمون من أنشط الفئات في وضع قواعد البلاغة وبسط مباحثها الخاصة. ولقد برع المعتزلة في البلاغة عمليا ونظريا،. فهم لم يكونوا أصحاب نظريات ومؤلفات في علم البلاغة فحسب، ولكنهم كانوا بارعين كذلك في مجال التطبيق العملي. وإذا أخذوا في القول أو إنشاء الكلام، كانوا أصحاب لسن وبيان وأهل فصاحة وبلاغة. قال الجاحظ يصف بلاغة ثمامة بن الأشرس: إن ثمامة وصف جعفر بن يحي فقال عنه: « كان جعفر بن يحي أنطقَ الناس. وقد جمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة وإفهاما يغنيه عن الإعادة، ولو كان في الأرض ناطق يستغني بمنطقه عن الإشارة لاستغنى جعفر. وقال مرة: ما رأيت أحدا كان لا يتحبَّس ولا يتوقف ولا يتلجلج ولا يتنحنح، ولا يرتقب لفظا قد استدعاه من بُعْد، ولا يلتمس التخلص إلى معنى قد تعصَّى عليه طلبه أشدَّ اقتدارا ولا أقلَّ تكلُّفا من جعفر بن يحي... وهذه الصفات التي ذكرها ثمامة بن أشرس فوصف بها جعفر بن يحي كان ثمامة بن أشرس قد انتظمها لنفسه، واستولى عليها دون جميع عصره، وما علمتُ أنه كان في زمانه قروي ولا بدوي كان بلغ من حسن الإفهام، مع قلة عدد الحروف، ولا في سهولة المخرج مع السلامة من التكلف ما كان بلغه. وكان لفظه في وزن إشارته ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك،. قال بعض الكتاب: معاني ثمامة الظاهرة في

(١) الحيوان: ٣/٢٦٨.

ألفاظه، الواضحة في مخارج كلامه كما وصف الخريمي شعر نفسه في مديح أبي دلف فقال:

لـــه كَلِـــمٌ فيـــك معقـــولـــة إزاء القلوب كـركـبٍ وقوف[1] »

وبلغ من اقتدار واصل بن عطاء على فن القول وبلاغته وفصاحته أنه كان يلثغ في الراء، فكان يطرحها من كلامه ولا يفطن السامع إلى ذلك. قال عنه المبرد « وكان واصل ابن عطاء أحد الأعاجيب، وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء فكان يخلِّص كلامه من الراء ولا يُفطن لذلك لاقتداره وسهولة ألفاظه[2]». وكان يُمتحن في ذلك فلا يتلكأ ولا يعجز. سأله سائل: كيف تقول: أسرح الفرس. قال: أُلبِدَ الجواد. وقال له آخر: كيف تقول: ركب فرسه وجرَّ رمحه؟ قال: استوى على جواده وسحب عامله[3] وسئل كيف تقول: اركب فرسك واطرح رمحك؟ فقال في الحال: ألق فرسك واعلُ جوادك[4]. يقول عنه الجاحظ: « لما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ، فاحش اللثغ وأن مخرج ذلك منه شنيع، وأنه كان داعية مقالة ورئيس نحلة، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل، وأنه لابد من مقارعة الأبطال، ومن الخطب الطوال، وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق.. رامِ أبو حذيفة إسقاط الراء من كلامه، وإخراجها من حروف منطقه، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه.. حتى انتظم له ما حاول.. ولست أعني خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة، لأن ذلك يحتمل الصنعةِ، وإنما عنيت محاجَّة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومعارضة الإخوان[5] ».

وكان عمرو بن عبيد رجل مقالة، وصاحب بلاغة في القول، يتكلم فيؤثِّر

(١) البيان والتبيين: ١/١١١.
(٢) الكامل: ٣/١٩٢.
(٣) أمالي المرتضى: ١/١٦٤.
(٤) نهاية الإيجاز: للفخر الرازي: ٢٥.
(٥) البيان والتبيين: ١/١٤.

كلامه في السامعين، ويبلغ من نفوسهم إلى الشغاف. كان واعظا بليغا، يدخل على الخليفة المنصور فيعظه بأوجز كلام وأفصحه وأبلغه، فيبكي المنصور بكاء شديداً حتى يرجف[١].

وعُرف النظام بمقدرته على القول وحسن أخذه فيه، وقدرته على تصريفه في مختلف وجوهه وأحواله مذ كان غلاما. وقد حُكي أنه جاء إلى الخليل بن أحمد وهو حَدَث ليعلّمه، فقال له الخليل يوما يمتحنه، وفي يده قدح زجاج: يا بني، صف لي هذه الزجاجة. فقال: أبمدح أم بذم؟ قال: بمدح. قال: نعم، تريك القذى، لاتقبل الأذى، ولا تستر ماورَى. قال فذمَّها. قال: سريعٌ كسرُها بطيءٌ جبرُها. قال: فصف هذه النخلة. وأومأ إلى نخلة في داره فقال: أبمدح أم بذم؟ قال: بمدح. قال: حُلْوٌ مجتناها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها. قال: فذمَّها. قال: هي صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى. فقال الخليل: يابني نحن إلى التعلم منك أحوج[٢] وكذلك كان أبو الهذيل العلاّف مقتدرا على حوك الكلام «وكان يقطع الخصم بأقل كلام. يقال: إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل[٣]». قال المبرّد عنه: «ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته في مجلس، وقد استشهد في جملة كلامه بثلاث مئة بيت. قال ثمامة: وصفت أبا الهذيل للمأمون، فلما دخل عليه جعل المأمون يقول لي: يا أبا معن، وأبو الهذيل يقول: ياثمامة، فكدت أتَّقد غيظا، فلما احتفل المجلس، استشهد في عرض كلامه بسبع مئة بيت[٤]، ولا نحب أن نطيل في إيراد الأمثلة حول بلاغة رجال المعتزلة، واقتدارهم على القول. ونكتفي بالأمثلة القليلة التي أوردناها، عن بعض رجالاتهم مع ملاحظة أن ذلك كان سمة عامة تميَّزوا بها، فقد كانوا جميعا أصحاب بلاغة وفصاحة وأرباب لَسَنٍ وكلام.

---

(١) أمالي المرتضى: ١/١٧٤.

(٢) المرجع السابق: ١/١٨٩.

(٣) المنية والأمل: ٢٦.

(٤) المنية والأمل: ٢٧.

على أننا ندع هذا الجانب العملي من بلاغة المعتزلة، وننتقل إلى الحديث عن الجانب النظري عندهم، ونقصد بذلك دراسة مؤلفاتهم وآرائهم النظرية حول البلاغة وأصولها وقواعدها.

١ ـ جهود المعتزلة الأُوَل في القرنين الثاني والثالث

ينبغي ان نلاحظ ونحن نكتب هذا الفصل أن كثيراً من آثار المعتزلة قد ضاعت ولم تصل إلينا، ولذلك لن يكون بين أيدينا ونحن نتحدث عن جهود المعتزلة الأُول مادة غنية، فليس لدينا في الحديث عن البلاغة النظرية إلا أقوال قليلة لعمرو بن عبيد، وبشر بن المعتمر، والنظَّام، والناشىء الأكبر. وسنحاول في ضوء هذه المادة القليلة التي استطعنا الحصول عليها ان نكوِّن فكرة مبسطة عن الموضوعات البلاغية المبكرة التي أثاروها وطريقة معالجتهم لها.

عمرو بن عبيد (٨٠ هـ ـ ١٤٤ هـ)

مولى لبني العدوية من بني تميم، وكان ورعاً زاهداً واعظاً دينياً مؤثراً. وله رسائل وكتاب في التفسير عن الحسن البصري، وكتاب الرد على القدرية، وكلام كثير في العدل والتوحيد وغير ذلك[1]. وقد رأينا أنه كان يملك في مواعظه الدينية جادة القول فيؤثر في سامعيه، حتى إنه كان يُبكي المنصور حينما يعظه، ونحن نلمح في تعريفه للبلاغة أثر الواعظ الديني، والمرشد الإصلاحي. فقد سأله سائل: «ما البلاغة؟ قال: ما بَلَغَ بك الجنة، وعدل بك عن النار، وما بصَّرك مواقعَ رشدك وعواقب غيِّك، قال السائل: ليس هذا أريد قال: من لم يُحْسِن أن يسكت لم يحسن أن يستمع، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول قال: ليس هذا أريد. قال: قال النبي ﷺ: «إنا معشر الأنبياء بِكاء» أي قليلو الكلام ومنه قيل: رجل بكيء، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله. قال: قال السائل: ليس هذا أريد. قال: كانوا يخافون من فتنة القول ومن

---

(١) وفيات الأعيان: ٣/١٣٢.

سَقَطَات الكلام ما لا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت. قال السائل: ليس هذا أريد. قال عمرو: فكأنك تريد تخيُّر اللفظ في حسن الإفهام قال: نعم. قال: إنك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول الْمُكَلَّفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين، بالألفاظ المستَحسنَة في الآذان، المقبولة عند الأذهان، رغبةً في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة، على الكتاب والسنة، كنت قد أُوتيت فصل الخطاب واستَحْقَقتَ على الله جزيل الثواب[1] » ومن خلال هذه العبارات يمكننا أن نسجل حول المذهب البلاغي عند عمرو الملاحظات التالية:

١ - ترتبط البلاغة عند عمرو بغرض اعتقادي ديني، وكأن مهمة البلاغة الوعظ والإرشاد فتؤدي بالإنسان إلى الجنة، وتُنجيه من النار، وهو يؤكد هذا المعنى من بداية الحديث إلى نهايته على الرغم من مراجعة السائل له، ومحاولته أن يحصل على تعريف للبلاغة أعم وأشمل، وأكثر تحديدا وحصراً، ولكن عمرا حتى عندما دخل في صفة الكلام التي يريدها السائل، وأعطى للبلاغة هذا المعنى الدقيق (تخيَّر اللفظ في حسن الإفهام) لم يتركها عبارة عامة تفيد أن البليغ من الناس من أفهم الآخرين حاجته، وأوصل إليهم مقصوده، بلفظ مختار وعبارة منتقاة، فالبلاغة إذن ليست إفهاما فقط كما يذهب إلى ذلك العتابي مثلا، إذ يقول - كما سنرى -: « كل من أفهمك حاجته فهو بليغ » ولكنها أيضاً أسلوب مختار ولفظ مصفّى، أقول: إن عمرا حتى عندما أعطى البلاغة هذا التعريف الدقيق لم يدعه عاما شاملا، ولكنه ربطه بالغرض الاعتقادي الكلامي، فشرحه شرحاً دينياً حينما قرر أن البلاغة تقرير حجة الله للمريدين بالألفاظ المستحسنة المقبولة في الآذان، حتى تؤثر فيهم، وتضمن سرعة استجابتهم للموعظة.

٢ - يرى عمرو - وتلك نظرة موروثة - أن البلاغة في الإيجاز وليست في الإطالة، ويعلل ذلك أيضاً تعليلا شبه ديني إذ يذكر أن للسان مزالق وزلات،

(١) البيان والتبيين: ١/١١٤.

وفتنة القول وسقطات الكلام أخطر من فتنة السكوت وسقطات الصمت. فالبلاغة اذن في النجاة من الهذر والإكثار من الكلام. ولذلك قال النبي: « إنا معاشر الأنبياء بكاء » كما أن من سمات الإنسان البليغ أنه يحاول أن يتعلّم من غيره ويحسن السماع كما يحسن الحديث. إنه ليس المهذار الذي يريد أن يتكلم فقط ولكنه من يحسن الكلام كما يحسن الاستماع والإنصات. وقد طبّق عمرو هذا المبدأ البلاغي الذي آمن به عمليا على نفسه، فكان كما قال عنه عمر الشمري: « لا يكاد يتكلم فإذا تكلم لم يكد يطيل »[١].

وهو يؤكد حرصه على الإيجاز في البلاغة، ونفرته من الإطالة التي تؤدي إلى التكلف في الحديث وهو شيء مستقبح في قول آخر. رُوي عنه: « لا خير في المتكلم إذا كان كلامه لمن شهده دون نفسه، وإذا طال الكلام عرضت للمتكلم أسباب التكلف، ولا خير في شيء يأتيك به التكلف[٢] ».

وفي تأكيد الهدف الاعتقادي الديني للبلاغة يقول عمرو أيضاً وقد سئل عنها « هي كلام ألحمه التقوى، ونسجه الإخلاص »[٣].

بشر بن المعتمر (- ٢١٠ هـ)

كوفي، ويقال بغدادي. يكنى أبا سهل. من كبار المعتزلة، وقدانتهت إليه رياستهم في بغداد[٤]. وكان من بلغائهم وفصحائهم المشهورين، كما كان شاعراً مجيدا، ولكن شعره تغلب عليه النزعة التعليمية فقد ساق له الجاحظ قصيدتين طويلتين: الأولى في ستين بيتا، والثانية في سبعين تحدث فيهما عن أنواع الحيوان وعاداته وطبائعه، وقد شرحهما الجاحظ وعلّق عليهما[٥]. كما كان لبشر أشعار

(١) البيان والتبيين: ١/١١٥ وانظر زهر الآداب: ١١٢.
(٢) المرجع السابق.
(٣) البصائر والذخائر: المجلد الثاني، القسم الثاني: ٦٩٩.
(٤) لسان الميزان: ٢/٣٣.
(٥) الحيوان: ٦/٢٨٤ - ٢٩٧.

يحتج فيها على أهل المقالات، وقد ذكر الجاحظ أنه لم يَرَ أحداً أقوى على المخمَّس والمزدوج على ما قوي عليه بشر، وأنه كان أكثر في ذلك وأقدر من أبان اللاحقي[1]، وإضافة إلى ذلك كان راوية للشعر شأنه في ذلك شأن المعتزلة جميعاً. قال الجاحظ: «وروت المعتزلة كلُّهم روايةً عامةً الأشعارَ وكان بشر أرواهم للشعر خاصة[2]» وقد بقي لنا من آراء بشر البلاغية والنقدية صحيفته المشهورة التي يبدو أن طبيعة البيئة التعليمية في القرنين الثاني والثالث هي التي كانت وراء كتابتها، فقد أصبح الاهتمام بالبلاغة والخطابة، وتعلُّم أصول القول وفن الكلام كبيرا، وأصبحت مسائله تطرح في المجالس وحلقات الدرس، ويقوم عليها معلمون ومربون يحاولون أن يوجِّهوا طلابهم، ويكتشفوا قابليتهم الأدبية ومواهبهم الفنية. وقد أعد بشر - فيما يبدو - صحيفته البلاغية لهذه الغاية التعليمية، ولا يستبعد أنه كانت له مجالسه الخاصة وطلابه الذين يتلقون العلم على يديه، ولعله كان يقرر لهم في مجالسه تلك الأصول البلاغية التي جمعها في صحيفته، ويبدو أيضا أن المنافسة بين هذه البيئات التعليمية، وبين المعلمين بعضهم بعضا كانت منافسة شديدة، وربما كان كل معلم يحاول أن يجتذب إلى مجلسه أكبر عدد من الطلاب المؤيدين. مرّ بشر بن المعتمر. «بإبراهيم بن جبلة بن مخرمة السكوني الخطيب وهو يعلّم فتيانهم الخطابة، فوقف بشر، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلا من النظّارة، فقال بشر: أضربوا عما قال صفحا، واطووا عنه كشحا، ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميقه[3]».
ويمكن إجمال الآراء النقدية والبلاغية التي وردت في الصحيفة فيما يأتي:

١ - تحدد الصحيفة للأديب أوقاتاً يسمح فيها القول وتجود القريحة، فليس الأديب أو الفنان بقادر على الإبداع في كل لحظة، ولا يؤاتيه القول في كل زمن، وذلك القول الذي تأتيك به نفسك «ساعة نشاطك وفراغ بالك هو القول

---

(١) آمالي المرتضى: ١/١٨٧.
(٢) الحيوان: ٦/٤٠٥.
(٣) انظر صحيفة بشر في البيان والتبيين: ١/١٣٨.

الجيد، وهو أكرم جوهراً وأشرف نسباً وأحسن في الأسماع وأحلى في الصدور من ذلك القول الذي يعطيك يومك الأطول بالكد والمطاولة والمجاهرة» لأن في القول الأول سماء الطبع، وسماحة القريحة وتدفقها وانطلاقها، وفي القول الثاني سماء التكلف وعلامات الصنعة والكد، ولا خير في التكلف، ولأن القول إذا خرج من النفس بسماحة ويسر فلا بد «أن يكون مقبولا قصدا، وخفيفاً على اللسان سهلا، وكما خرج من ينبوعه ونجم من معدنه».

٢ ـ دعوة إلى البعد عن التوعر والتعقيد، سواء في الألفاظ أم في المعاني. فالتعقيد «هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك».

٣ ـ مشاكلة اللفظ للمعنى: دعا بشر في صحيفته بشدة وإلحاح إلى مشاكلة اللفظ لمعناه، وبيّن معنى هذه المشاكلة التي تكون بإلباس كل معنى ما يليق به من الألفاظ، وإعطائه ما يستحقه من العبارات، فلكل معنى ألفاظ تليق به، وتكون أدخل في بابه وأشد تعبيرا عنه. قال: «ومن أراد معنى كريما فليلتمس له لفظاً كريما، فإن من حق المعنى الشريف اللفظ الشريف». ومن هذه المشاكلة أيضاً ما سيتحدث عنه بعد قليل من وجوب مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ورعاية ما ينبغي لكل مقام من المقال.

٤ ـ وتحدثت الصحيفة عن شروط القافية الجيدة وهي التي استقرت في مكانها غير نافرة ولا قلقة، فالمعنى هو الذي يسوق إليها سوقا، ولذلك تبدو متلاحمة مع ألفاظ البيت تلاحماً يأخذ بعضه برقاب بعض، ومن هنا كانت القافية السيئة هي التي «لم تحلَّ في مكانها وفي نصابها، ولم تتصل بشكلها، وكانت قلقة في مكانها نافرة من موضعها» وقد أكرهت إكراها «على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها».

٥ ـ ثم تقسم الصحيفة الناس من حيث قدرتهم الفنية ومواهبهم الأدبية واقتدارهم على الكلام إلى ثلاث مراتب: أ ـ مرتبة الأديب الحاذق المطبوع، الذي يمتلك الموهبة الأدبية الحقيقية، فيقدم أدبا جيدا وقولا ساميا رفيعا،

ويتحدث بشر عن ميزة هذا العمل الفني الجيد وعن مثل هذا الأديب، فيرى أنه ينبغي أن يكون لفظه «رشيقا عذبا، وفخما سهلا، وينبغي أن تتسم معانيه بالوضوح والانكشاف والقرب، فتكون بعيدة عن الغرابة والتعقيد، وأن يكون كلامه مناسبا لحال المستمعين ونوعيتهم ودرجة ثقافتهم، فيكون قريباً معروفاً: إما عند الخاصة إن كان يقصد خطاب الخاصة، وإما عند العامة إذا كان متوجها بالخطاب إليهم، ولا يعني ذلك أن المعاني والألفاظ التي يخاطب بها العامةُ وضيعة مبتذلة، وأن المعاني والألفاظ التي يُخاطب بها الخاصة شريفة رفيعة. إن لشرف الألفاظ والمعاني أو ضعتها غير هذين المقياسين.» وإنما مدار الشرف على الصواب، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال، وكذلك اللفظ العامي والخاص» إن لشرف العناصر في العمل الفني إذن هذه الشروط الثلاثة: الصواب، فلا يكون فيه خطأ في عرض الحقائق أو مجافاة للعُرف، أو مخالفة للقواعد والمصطلحات. والمنفعة، وهو مصطلح يواجهنا عند بشر لأول مرة، ولا نستطيع أن ندري المقصود منه على وجه التحديد. قد يكون المقصود منه بلوغ القصد، والوصول إلى الغاية التي يسعى إليها الأديب، وربما كان المقصود منه أن يكون فيما يقدمه الأديب فائدة تُذكر، وأن يكون له قيمة يستحق أن يُقال من أجلها، وهذه المنفعة تتحقق حين يضيف الأدب شيئاً ذا بال إلى فكر السامع أو حسه أو وجدانه، فيغنيه بفكرة جديدة أو قيمة طريفة، وإلا فهو عندئذ الهذر أو ما شاكله. وأما الشرط الثالث فهو موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال، فتوضع الألفاظ في موضعها الملائم بحيث تكون موافقة للمقام الذي تُقال فيه، وللمخاطب الذي توجه إليه، فإذا كانت موجهة للعامة روعي فيها أفكار معينة، وانتُقِيت لها عبارات خاصة، وإذا كانت موجهة للخاصة هُيِء لها ما يناسب ذلك. وقد شرح بشر في صحيفته هذه القاعدة المهمة فقال: «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، جعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني

على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات ».

ومن صفات الأديب الحاذق كذلك ومن مزايا كلامه أنه يمكن أن يكون حظاً مشتركا بين الناس جميعا، بين العامة والخاصة، إذ يكون الأديب البارع قادرا على أن يقدم للعامة معاني الخاصة، ويوصلها إلى أذهانهم وأفهامهم في ألفاظ يفهمونها ولكنها لا تتجافى مع شروط الفصاحة والصحة، فهي ألفاظ « لا تَلْطُفُ عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء ».

ب ـ مرتبة الأديب المتوسط، أو الأديب الذي لا يملك الطبع الفياض أو القدرة الكاملة على العمل الجيد، ونصيحة بشر له أن يتأنى ويتروى في طلب الكلام، فقد لا يسمح له القول منذ أول وهلة، فينبغي عليه ألا يضجر وأن يدعه بياض يومه أو سواد ليلته، وأن يعاوده في أوقات نشاطه وفراغ باله، فإنه عندئذ لا يعدم الإجابة والمواتاة.

جـ ـ وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة المرء التي تنعدم عنده القابلية للأدب، ولا تتوافر لديه الموهبة اللازمة، ومن كان كذلك فإن الأجدر به أن يدع هذه الصناعة فليست منه وليس منها، وأن يتحول إلى أشهى الصناعات إليه وأخفها عليه، ولن يعيبه أحد أنه « لم يتعاط قرض الشعر الموزون، ولم يتكلف اختيار الكلام المنثور » ولكنه يُعاب أشد العيب إذا تكلف ذلك ولم يكن حاذقاً مطبوعا، ولا مُحْكِماً لشأنه بصيراً بما عليه وما له ». ويعيبه في هذه الحال « من هو أقلُّ عيباً منه، ويرى من هو دونه أنه فوقه ».

تلك هي الآراء البلاغية والنقدية التي تناولتها صحيفة بشر، وقد رأينا فيها حديثاً مبكراً عن كثير من عناصر العمل الفني: عن الألفاظ والمعاني والصلة بينهما، وشروط الجودة والحسن في كل منهما، ورأيناه يضع في هذا الشأن قاعدة مهمة ستصبح الأصل في تعريف البلاغة عند المتأخرين وهي (مراعاة مقتضى الحال وما يجب لكل مقام من المقال) وسنرى بعد قليل الجاحظ يدير الحديث عنها كثيرا، ويجعلها أساس الصلة بين اللفظ والمعنى. كما تحدث بشر عن القافية

وشروط الجودة فيها، وتحدث عن الموهبة الأدبية، وتفاوت حظوظ الناس منها، وكان واضحا أنه يؤمن بالاختصاص وأن كل امرىء يمهر في صناعة دون أخرى، وينبغي عليه أن يوجه اهتمامه إلى هذه الصناعة بعينها، وأن يضرب عن غيرها صفحاً. ثم ربط الأدب بنفس المنشىء ووجدانه وعواطفه، فلا تسمح نفس المبدع بالفن إلا في أوقات معينة ولحظات خاصة لعلها ما يسميه النقاد المحدثون لحظات الوحي والإلهام.

ونلاحظ ونحن نتحدث عن صحيفة بشر ما لاحظه إحسان عباس من أن الأشياء التي قررتها الصحيفة «ستصبح مشتركة بين نقد الخطابة ونقد الشعر، منها اعتبار اللحظات التي يسمح فيها القول، والابتعاد عن الكد والاستكراه، والملاءمة بين اللفظ والمعنى[1]» فهي مقاييس عامة تصلح للشعر مثل ما تصلح للخطابة. وبعد فلا شك أن صحيفة بشر هذه تعد ذات أهمية كبرى في تاريخ البلاغة العربية، ومن خير ما أثر عن المعتزلة في البلاغة حتى أوائل القرن الثالث الهجري. فقد تحدث فيها - كما رأينا - عن كثير من القضايا المهمة ذلك الحديث المنظم الواعي، ولكن هذا لا يعني كما قال الأستاذ أحمد أمين أننا «لا نعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الأسس في اللغة العربية فلو أسميناه مؤسس علم البلاغة لم نبعد[2]» فنحن سنجد فيما بعد عند الحديث عن مصادر البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة أن بذور كثير من المسائل التي ذكرها بشر كانت منثورة في أقوال المتقدمين. فالقول بأن بشرا مؤسس البلاغة العربية قول فيه بعض المبالغة، فقد يكون الأجدر أن نقول: إن صحيفة بشر البلاغية تُعَدُّ من أهم وأبرز المصادر التاريخية القديمة التي تحدثت عن البلاغة وأسسها وقواعدها حديثاً منظماً واعياً دقيقا. ومما استطعنا أن نعثر عليه من آراء بشر البلاغية إضافة إلى صحيفته ما نقله عنه ابن وهب صاحب كتاب البرهان: «يحتاج الشاعر إلى

---

(١) تاريخ النقد: ٦٨.

(٢) ضحى الإسلام: ١٤٢/٣.

أدوات العروض والنحو والنسب وأيام الناس[1] » فهو هنا يتحدث عن الثقافة التي يحتاج إليها الشاعر ومن الواضح أنها ثقافة لا يستغني عنها، وخاصة حين يخوص في الموضوعات الشعرية التقليدية كالمديح والفخر والهجاء. ولكن بشراً لا يكتفي بالإشارة إلى هذه الأدوات فحسب، إنها أدوات الصنعة لدى الشاعر، أو هي الجانب المكتسب عنده، ولكن الصنعة وحدها لا تكفي إذا لم تتوافر لها الموهبة والقدرة. الشعر إذن صنعة وملكة، والملكة هي الطبع المتدفق الذي لا يتكلف الكلام تكلفا ولايقتسره اقتساراً، لأنه لا خير في الكلفة والقسروأن كان كثيراً يقول: « فإذا كملت هذه الأدوات، ورأى من طبعه انقيادا لقول الشعر وسماحة به قاله وتكلفه، وإلا لم يكره عليه نفسه، فالقليل مما تسمح به النفس، ويأتي به الطبع خير من الكثير الذي يُحْمَل فيه عليها ».

ونعرف أيضاً أن لبشر مشاركة في مجال الدراسات القرآنية، وأن له كتابا عنوانه (متشابه القرآن)[2] ولعله تناول فيه الآيات المتشابهات على مذهب المعتزلة، ولكن الكتاب مفقود ولا نعرف عنه شيئاً.

إبراهيم بن سيّار النظّام (- ٢٢٠ هـ)

هو إبراهيم بن سيار بن هانىء النظام أبو إسحاق البصري مولى بني بجير. أحد كبار المعتزلة في البصرة وفرسان أهل النظر والكلام. كان شاعراً أديباً بليغا، وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة ذكرها ابن النديم[3]. وهو ككثير من المعتزلة الذين تحدثنا عن بعضهم قد أدخل الشعر في الحديث عن الجدل والكلام، وطبعه بطابع المتكلمين لما أدخل فيه من المصطلحات الفلسفية والكلامية. والنظام من أعاظم الرجال ومن كبار رؤوس الاعتزال، وكانت له مكانة ممتازةعندهم. يقول تلميذه الجاحظ عنه: « إن الأوائل يقولون: إنه يكون

(١) البرهان في وجوه البيان: ١٣٨.
(٢) الفهرست لابن النديم: ٦٣.
(٣) انظر لسان الميزان: ١/٣٦.

في كل ألف سنة رجل لا نظير له فلو كان ذلك صحيحا فهو أبو إسحاق النظام[1] » ويقول عنه أبو عبيدة: « ما ينبغي ان يكون في الدنيا مثله[2] » ونعرف عن النظام أنه قد « طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة »[3] وقد بلغ من تعمقه في دراسة الفلسفة والمنطق أنه قد تتبع كتابات أرسطو، ونقض كثيراً من أقواله[4]. وكان النظام يتدفق ذكاء وفصاحة منذ صغره، وكان كثير الحفظ. يقول عنه ابن المرتضى: « إنه كان لا يكتب ولا يقرأ، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا[5] ».

وقد تعددت نواحي النشاط الفكري عند النظام، فبرع في علم الفلسفة والفقه حتى لم يَرَ الجاحظ أحداً أعلم بالكلام والفقه منه[6]. وله آراء تتصل بالأصول، ونجد له نقداً شديدا للحديث ورجاله، وجرأة على الطعن في رواته حتى ولو كانوا من الصحابة الجِلّة الأولين، وله بعد ذلك جهود في تفسير القرآن، والحديث عن إعجازه، وهو ما يهمنا في هذا الموضع. وقبل أن ندرس هذه الآراء نحب أن نشير ها هنا إلى أن كثرة اشتغال النظام بالفلسفة والمنطق وعلم الكلام، قد لونت تفكيره تلويناً خاصاً، فهو يطلق للعقل العنان بشكل لا نظير له. وإذا كانت هذه سمة عامة معروفة عند المعتزلة جميعا كما سنرى ذلك عند الحديث عن منهجهم وخصائصهم في البحث، فإن النظام كان نسيج وحده في هذا المجال. فلا نجد بينهم من أعطى العقل هذا السلطان الواسع[8]. ولعل في

---

(١) طبقات المعتزلة: ٢٦٥.

(٢) المنية والأمل: ٢٩.

(٣) الملل والنحل: ١/٥٣.

(٤) المنية والأمل: ٢٩.

(٥) المنية والأمل: ٢٩.

(٦) المرجع السابق: ٣١.

(٧) إبراهيم بين سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: ٤٦.

هذا ما يفسر لنا بعض تلك الآراء الغريبة المنحرفة التي نُقلت عن النظام، وعرفت به.

رأيه في إعجاز القرآن: ويطالعنا في حديثه عن إعجاز القرآن رأيه المشهور الذي عُرف به ونُسب إليه، وهو أن القرآن معجز من جهة **(الصرفة)** وعلى الرغم من أن هذه الصرفة قد اختلف مدلولها عند الذين نادوا بها، سواء من المعتزلة أنفسهم أم غيرهم - كما سنرى فيما بعد - إلا أن لها عند النظام مدلولاً محدَّداً تحدث عنه من كانوا أعداء للمعتزلة كأهل السنة وغيرهم، وتحدث عنه رجال المعتزلة أنفسهم. وحتى لا نظلم النظّام فإننا لن نسوق ها هنا أقوال الخصوم التي قد يكون فيها مبالغة وتزيُّد في نفسهم منه، ولكننا سنسوق بعضاً من أقوال أصحابه المعتزلة في توضيح رأيه في مسألة الصرفة.

يقول ابو القاسم البلخي: الحجة في القرآن عند النظام «إنما هو ما فيه من الإخبار عن الغيوب لا النظم والتأليف، ولأن النظم عنده مقدور عليه لولا أن الله منع منه[١]» ويقول أبو الحسن الخياط المعتزلي أيضاً: «قال ابن الراوندي: كان النظام يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي ﷺ وأن الخلق يقدرون على مثله ثم قال: هذا مع قوله عز وجل: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾[٢]. وبعد أن يسوق الخياط اتهام ابن الراوندي للنظّام يعلّق عليه قائلا: «أعلم - علّمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي ﷺ على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب[٣] فالخياط - كما يُلاحظ - لم ينفِ التهمة عن النظام، بل هو يؤيدها ويقول: إن إعجاز القرآن عند النظام من وجه آخر غير وجهة روعة نظمه وتأليفه. والجاحظ تلميذ النظام ينكر على أستاذه رأيه في الصرفة، ويكون من أحد أسباب وضعه لكتاب (نظم القرآن) أن يرد عليه. يقول: «وكتبتُ كتابا أجهدتُ فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي، في الاحتجاج للقرآن

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٧٠.

(٢) الانتصار: ٢٨.

(٣) المرجع السابق وصفحته.

والرد على طعَّان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحشويّ ولا لكافر مبادٍ، ولا لمنافق مقموع ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان[١] ». الجاحظ إذن يضع كتابه ليرد الشُّبَهَ التي يوجهها أعداء القرآن إليه، ومن هذه الشبه شبهة النظام في حديثه عن الصرفة، التهمة ثابتة على النظام إذن من جهة أصحابه المعتزلة أنفسهم، وهي أن إعجاز القرآن ليس في روعة نظمه أو حسن تأليفه، فإن القرآن في ذلك لا يتميز عن غيره والناس قادرون على مثله لو خُلِّي بينهم وبين ذلك، ولكن الله منعهم، وصُرفوا ـ كما يقول الباقلاني ـ: « عنه ضرباً من الصرف[٢] » وقد يكون هذا الصرف « أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم »[٣] أو أن ذلك « من جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب من الاهتمام به جهراً وتعجيزاً[٤] ». ولن نرد على النظام الآن هذه التهمة الخطيرة في حق القرآن، فقد ردّ عليه أصحابه أنفسهم، ونقضوا رأيه ومن كان له منهم رأي في الصرفة فإن مفهومها عنه ـ كما سنرى ـ كان يختلف عن مفهوم النظام لها. ولم يشايع النظام على رأيه هذا فيما يبدو أحد إلا عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى المرداد[٥]، وعباد بن سليمان وهشاما الفُوَطي[٦]. ورأي النظام هذا على الرغم من شذوذه إلا أن فيه هدماً لأمل كل من تحدثه نفسه بمعارضة القرآن والإتيان بمثله، إنه ممنوع من ذلك بقدرة إلهية لا يستطيع أن يتخطاها، أو يتغلب عليها، فيبقى بذلك المعجزة الأبدية الخالدة التي لا يمكن أن ينجح أحد في معارضتها.

ولكن النظام مع ذلك يرى أن القرآن حجة للنبي ودليل على النبوة، وفيه

(١) حجج النبوة: ١٤٨.
(٢) إعجاز القرآن: ٦٥.
(٣) البرهان للزركشي: ٢/٩٤.
(٤) الملل والنحل: ١/٥٧.
(٥) الملل والنحل: ١/٦٩.
(٦) إعجاز القرآن للباقلاني: ٦٥.

موطن إعجاز يتمثل لا في فصاحته وبلاغته وحسن تأنيمه، ولكن في إخباره عن الغيوب، وذكره لأمور ستقع في المستقبل سابقا بها الأحداث. قال الخياط: « إن القرآن حجة للنبي ﷺ على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله تعالى: ﴿وعد اللهُ الذينَ آمنُوا منكم وعمِلوا الصالحات ليستخلِفنَّهم في الأرضِ﴾. ومثل قوله: ﴿قُل للمخلَّفين من الأعراب﴾ الآية. ومثل قوله: ﴿ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾ وقوله: ﴿أنكم أولياء الله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين﴾ ثم قال: ﴿ولا يتمنونه أبداً بما قدّمت أيديهم﴾ فما تمناه أحد منهم. ومثل قوله ﴿فقل تعالَوا ندْعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا﴾ الآية. ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه. وهذا وما أشبهه في القرآن كثير. فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي ﷺ من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله﴾[1] ».

تفسيره للقرآن:

وكما شارك النظام في الحديث عن إعجاز القرآن، وكان له مذهبه الذي ذكرناه وقد يكون أول من أعلن عنه فإنه شارك في تفسير القرآن، وأُثرت عنه أقوال قليلة قد تلقي الضوء على مذهبه في التفسير. فهو فيما يبدو يكره التكلف والانطلاق وراء الغريب في التأويل. يقول في حق ملتمسي الغريب: « وليس يؤتى القوم إلا من الطمع ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل[2] ».

ويرى أن كثيرا من الجهلة يعجبون بالمفسر الذي يتصيّد الغريب في تفسيره، حتى إنه « كلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحبَّ إليهم[3] » والنظام الذي

(١) الانتصار: ٢٨.

(٢) الحيوان: ١/١٦٩.

(٣) الحيوان: ١/٣٤٣.

رأينا أن اعتماده على العقل كان شديدا كانت تحمله هذه النزعة العقلية إلى رفض كثير من الآراء، وعدم الأخذ بها إلا بعد تمحيصها ودراستها ومراجعة النظر فيها، وهي نزعة كانت تحمله على الكثير من الآراء المستغربه الشاذة التي لا ترضى عنها الأمة. إنه مثلا لا يطمئن إلى كثير من المفسرين - وفيهم جلّة كبار - ويدعو إلى عدم الأخذ بآرائهم في التفسير. يقول: « لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا على كل مسألة، فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان أغرب عندهم كان أحب إليهم، وليكن عندهم عكرمة والكلبي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم في سبيل واحده[1] ».

ويسوق أمثلة لتفسيراتهم الشاذة الغريبة التي لم يرضَ عنها، وما ندري إذا كانت من أقوال هؤلاء حقا أم أنها مما يحمله النظام عليهم حملا يقول: « فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قوله عز وجل: ﴿وأن المساجد لله﴾ إن الله عز وجل لم يعنِ بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما عنى الجباه، وكل ما سجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة. وقالوا في قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ إنه ليس يعني الجمال والنوق، وإنما يعني السحاب، وإذا سئلوا عن قوله تعالى: ﴿وطلحٍ منضودٍ﴾ قالوا: الطلح هو الموز. وجعلوا الدليل على أن شهر رمضان قد كان فرضاً على جميع الأمم، وأن الناس غيّروه قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ وقالوا في قوله تعالى: ﴿رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا﴾ قالوا: يعني أنه حشره بلا حجة. وقالوا في قوله تعالى: ﴿ويل للمطففين﴾: الويل واد في جهنم، ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي، ومعنى الويل في كلام العرب معروف، وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم. وسئلوا عن قوله تعالى: ﴿قل أعوذ برب الفلق﴾ فقالوا: الفلق واد في

---

(١) المرجع السابق وصفحته.

جهنم، ثم قعدوا يصفونه. وقال آخرون: الفلق المقطرة بلغة اليمن[1]، وذكر آيات أُخَر وأبدى عدم رضاه عن تفسيرها مما يوضح مذهبه في التفسير، وهو عدم البعد في التأويل عن المعنى الذي تدل عليه الألفاظ مما جرت عليه عادة العرب في كلامهم.

ولما كان المعتزلة استنادا إلى مبدأ التوحيد ينفون ـ كما رأينا ـ الفصل بين صفات الله وبين ذاته ولا يعدونها شيئا منفصلا عنه، حتى يصونوا لله التنزيه المطلق الذي نادوا به، فإن النظام والمعتزلة جميعا كانوا يؤولون جميع آيات الصفات بما يخرجها عن ظاهر معناها ويخضعها للرأي الاعتزالي، وقد أثر عن النظام تأويل من هذا النوع. يقول: إن نفي اتصاف الله بالعلم هو «إثبات ذاته، ونفي العجز عنه. وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب.. فمعنى الوجه في قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك﴾ هو ذات الله. والوجه ها هنا على التوسع والمجاز لا على الحقيقة وهو مثل قول العرب: لولا وجهك لم أفعل ذلك، أي لولا أنت، وهو كذلك يفسر اليد بمعنى النعمة[2]».

وسنرى بعد أن هذا الأصل ـ التأويل ـ سيصبح مبدأ كبيراً من مباديء المعتزلة التي يعتمدون عليها في البحث.

موقف النظام من الحديث: إن غلو النظام في تقدير العقل والاعتماد على أدلته وحدها فيما يعرض له من مسائل كانت تدفعه الى الغض من شأن الحديث وخاصة إذا كان لا يتفق مع أدلة العقل. وإذا كانت هذه سمة عامة للمعتزلة جميعا كما سنرى في طوايا البحث فإن النظام كما يقول أبو العباس بن العاص في كتاب الانتصار «كان أشد الناس إزراء على أهل الحديث وهو القائل:

زواملُ للأشعارِ لا عِلْمَ عندهم ... بما تحتوي إلاّ كعلمِ الأباعرِ[3]»

(١) الحيوان: ١/٣٤٤، والمقطرة: المجمرة.

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري: ٢٢٨.

(٣) لسان الميزان: ١/٦٦.

ونجد النظام - كما يقول ابن قتيبة - يطعن في أقوال رويت عن أبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود وحذيفة اليمان وأبي هريرة، وقد تتبعه ابن قتيبة، ورد عليه في هذه المسائل جميعها [1]، وكان النظام يعلل طعنه في رجال الحديث ونسب الكذب والتدليس إليهم بأننا نجد أحيانا - فيما يزعم - بعض الأحاديث المتناقضة يقول: «وكيف نأمن كذب الصادق وخيانة الأمين وقد نرى الفقيه يكذب في الحديث، ويدلّس في الإسناد، ويدَّعي لقاء من لم يبلغه، ومن غريب الخبر ما لم يسمعه، ثم يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه قبل أن تغرغر نفسه، ولولا أن الفقهاء والمحدثين والرواة والعلماء المرضيين يكذبون في الأخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم، ولا تدافعت أخبارهم. وكيف لا يغلطون ولا يكذبون ولا يجهلون ولا يتناقضون والذين رووا منهم أن النبي ﷺ قال: ﴿لا عدوى ولا طِيَرةَ﴾ وأنه قال: ﴿فمن أعدى الأول؟﴾ هم الذين رووا أن النبي ﷺ قال: «فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد [2]:» ثم مضى النظام يسوق عدداً من الأحاديث التي ظاهرها التناقض ليدل من خلال ذلك على كذب الرواة ونقلة الأخبار [3]. ولعل ذلك هو ما حمل ابن قتيبة ليضع كتابه (تأويل مختلف الحديث) في محاولة للتوفيق بين بعض الأحاديث التي زعم النظام وأمثاله أن فيها تناقضا أو اختلافا. وهكذا ينقد النظام الحديث على ضوء تحكيم العقل في كل شيء، فهو يراه مقدسا، مقدَّما على النقل، ولعله بسبب ذلك أنكر كما يقول البغدادي: «حجة الإجماع وحجة القياس» [4] إذا لم يرض ذلك العقل وضروراته وكان يقول: «لا تُعقل الحجة عند الاختلاف من بعد النبي ﷺ إلا من ثلاثة أوجه: ١ - من نصٍّ من تنزيل لا يُعارض بالتأويل. ٢ - من إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه. ٣ - أو من جهة العقل

---

(١) تأويل مختلف الحديث: ٣٨.

(٢) رسالة الحور العين: ٢٣١.

(٣) المرجع السابق: ٢٣١ - ٢٣٤.

(٤) الفرق بين الفرق: ١١٤.

وضروراته. وبقوله قال أكثر المعتزلة»[1] وعلى الرغم من أن النظام قد وضع قاعدة نقدية ممتازة حين نادى بمبدأ التخصص لأن العالم مهما بلغ علمه فإنه لا يستطيع أن يلمّ بكل الفنون ويحيط بها إحاطة شاملة، فقال: «ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لاهله أن يداووه فإن ذلك إنما تصوّر له بشيء اعتراه، فمن كان ذكيا حافظا فليقصد إلى شيئين وإلى ثلاثة أشياء ولا ينزع عن الدرس والمطارحة ولا يَدَعُ أن يردَ على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف فيكون عالما يخوض، ويكون غير غفل من سائر ما يجري فيه الناس ويخوضون فيه[2]». أقول على الرغم من إيمان النظام بمبدأ التخصص في العلوم مع الأخذ من كل علم بطرف إلا أنه - كما يقول أبو ريدة - لم يقنع بالتخصص في أشياء قليلة بل أراد ألا يكون غفلا من سائر ما يخوض فيه الناس. وفوق ذلك هاجم أولئك الناس من غير أن يتخصص في فنونهم[3]. فطعن في كثير من رجال الحديث دون أن يتَثَّبت من الروايات التي تُلقى إليه. يقول ابن أبي الحديد ردا على طعن النظام في سيدنا علي رضي الله عنه: «ولقد كان رحمه الله تعالى بعيدا عن معرفة الأخبار والسير، مُنْصبا فكره ومُجهداً نفسه في الأمور النظرية الدقيقة كمسألة الجزء ومداخلة الأجسام وغيرهما، ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه، ولا ريب أنه سمعها (قصة سؤال الحسن لأبيه في أمر الخوارج) ممن لا يوثق بقوله فنقلها كما سمعها[4]».

الخبر عند النظام: كانت موضوعات الخبر والإنشاء والصدق والكذب ومقاييسها قد ظهرت في بيئة المتكلمين لحاجتهم إليها في الجدل والنقاش والدفاع من الدين، ولعل المعتزلة كانوا من أسبق من ظهر عندهم الحديث في هذه الموضوعات، وقد يكون النَّظام أسبقهم جميعا. يقول في موضوع الخبر وصدقه أو

---

(١) رسالة الحور العين: ٢٧٣.

(٢) الحيوان: ١/٣٠.

(٣) النظام وآراؤه الكلامية: ٦٤.

(٤) شرح نهج البلاغة: المجلد الثاني: ٤٨.

كذبه: إن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر خطأ كان ذلك الاعتقاد أو صوابا. فقول القائل: السماء تحتنا ـ معتقدا ذلك ـ صدق. وقوله: السماء فوقنا ـ غير معتقد ذلك ـ كذب. ومن الواضح أن هذا الرأي يرجع المقياس في الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب إلى اعتقاد القائل فيه. وليس مطابقة الخبر للحقيقة العلمية أو القرينة الخارجية كما سيصبح مفهوم الخبر والإنشاء عند المتأخرين. وقد احتج النظام لهذا الرأي بوجهين: أحدهما أن من اعتقد أمرا فأخبر به، ثم ظهر أن خبره مخالف للواقع لا يعد كاذبا، وإنما يعد مخطئا، وقد روي عن عائشة أنها قالت فيمن شأنه كذلك: ما كذب، ولكن وهِمَ. والثاني: قوله تعالى: ﴿والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ فهم كاذبون في قولهم: (إنك لرسول الله) وإن كان مطابقا للواقع لأنهم لم يعتقدوه. وقد رُدَّ على النظام استدلاله الأول بأن المنفيَّ تَعَمُّدُ الكذب، لا الكذب. كأن عائشة قالت: إنه لم يتعمد الكذب، وذلك بدليل أننا نكذب الكافر إذا قال: الإسلام باطل، مع صدور هذا القول عن عقيدة، وأننا نصدقه إذا قال: الإسلام حقّ مع اعتقاده عدم ذلك، ورد على النظام استدلاله الثاني بأنَ المعنى: الكاذبون في الشهادة، إذ قالوا: نشهد إنك لرسول الله. والحقيقة أنهم لا يشهدون بذلك، فالنفي راجع الى الشهادة باعتبار تضمنها خبراً كاذبا غير مطابق للواقع، أو المعنى: الكاذبون في تسمية هذا الإخبار شهادة، لأن الشهادة لا تكون شهادة إلا إذا كان خبرها على وفق الاعتقاد، أو المعنى: إنهم لكاذبون في المشهود به، وهو قولهم: إنك لرسول الله، لا باعتبار الواقع بل باعتبار زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل، لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا باعتقادهم وإن كان في الحقيقة صادقا، فكأنه قيل: إنهم يزعمون أنهم كاذبون في هذا الخبر الصادق، وعلى ذلك لا يكون الكذب إلا بمعنى عدم المطابقة للواقع[1]. وسنرى فيما بعد أن الجاحظ أول من سينكر رأي النظام في انحصار الخبر في الصدق والكذب، وسيقسم الخبر إلى ثلاثة

(١) انظر شروح التلخيص: ١٧٦ والإيضاح: ٨٧.

أقسام: صادق، وكاذب، وغير صادق ولا كاذب. ولعله واضح من أسلوب المناقشة حول هذه الأمور والقضايا التي أثيرت حولها أنها من أسلوب أصحاب الكلام، وطريقتهم في البحث، ومما شغل به المتكلمون كثيرا وعلى رأسهم المعتزلة.

أبو العباس الناشيء (- ٢٩٣ هـ)

هو عبد الله بن محمد من أهل الأنبار نزل بغداد. وله كتب كثيرة نقض فيها كتب المنطق. قال: السيرافي يدافع عن النحو ويرد على أصحاب المنطق: وهذا الناشيء أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبع طريقتكم وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم ولم تقدروا الى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال[١] «وكان شاعرا مجيدا وقد ترجم له ابن المعتز في طبقات الشعراء وساق شيئا من أشعاره[٢]، وسلكه ابن خلكان في طبقة ابن الرومي والبحتري[٣]. وكان بارعا غزير الشعر، ويبدو من بقايا أشعاره أنه نظم في كثير من الموضوعات، منها ما يتصل بعلم الكلام، والرد على خصوم المعتزلة، وبيان مبادىء أهل العدل والتوحيد، وكان يطيل القصائد، ويتكثر في القول، حتى قال عنه القاضي عبد الجبار: «إن في كلامه طولاً وغلظاً... وله قصيدة على روي واحد وقافية واحدة أربعة آلاف بيت[٤]».

على أن أبا العباس لم يكن شاعرا ولا عالما فقط، ولكنه أيضا كان ناقدا ممتازا، وقد أفرد الشعر بكتاب مستقل سماه (تفضيل الشعر) ولكن الكتاب مفقود وليس بين أيدينا منه إلا نقول قليلة في كتاب البصائر والذخائر لأبي

---

(١) الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي: ١/١٢٤.
(٢) طبقات ابن المعتز: ٤١٧ - ٤١٨.
(٣) وفيات الأعيان: ٢/٢٧٧.
(٤) طبقات المعتزلة: ٣٠٠.

حيان. وفي كتاب العمدة لابن رشيق، ونقل آخر في زهر الآداب، للحصري القيرواني.

ويبدو أن أبا حيان كان معجبا جدا بكتاب الناشيء وبنقده للشعر والشعراء، وهو ما دعاه إلى القول: « ما أصبتُ أحدا تكلّم في نقد الشعر وترصيفه أحسن مما تكلم به الناشيء المتكلم، وإن كلامه ليزيد على كلام قدامة وغيره، وله مذهب حلو وشعر بديع واحتفال عجيب[1] » ومن النقول التي بقيت لدينا من كتاب الشعر للناشيء قوله: « أول الشعر إنما يكون بكاء على دمن، أو تأسفا على زمن، أو نزوعا لفراق، أو تلوعا لاشتياق، أو تطلعا لتلاق، أو إعذاراً إلى سفيه، أو تغمّدا لهفوة، أو تنصلاً من زلة، أو تحضيضاً على أخذ بثأر، أو تحريضا على طلب أوتار، أو تعديداً للمكارم، أو تعظيما لشريف مقاوم، أو عتابا على طوية قلب، أو عتاباً من مفارقة ذنب، أو تعهدا لمعاهد أحباب، أو تحسرا على مشاهدة أطراب، أو ضربا لأمثال سائرة، أو قرعا لقوارع زاجرة، أو نظما لحكم بارعة، أو تزهيدا في حقير عاجل، أو ترغيبا في جليل آجل، أو حفظاً لقديم نسب، أو تدويناً لبارع أدب[2] ».

وهو حديث عن البواعث والدواعي النفسية التي تدفع الشاعر إلى القول، أو هو تعداد لأعراض الشعر وفنونه، وهو حديث تغلب عليه النزعة الأدبية الخالصة، ومثله أيضا قوله على هذه الوتيرة الأدبية يعرف الشعر ويصفه: « الشعر قيد الكلام، وعقل الآداب، وسور البلاغة، ومعدن البراعة، ومجال الجنان، ومسرح البيان، وذريعة المتوسل، ووسيلة المتوصل، وزمام الغريب، وحرمة الأديب، وعصمة الهارب، وعدة الراهب، ورحلة الداني، ودوحة المتمثل، وروحة المتحمل، وحاكم الإعراب، وشاهد الصواب[3] ». وهو تعريف يشير إلى

---

(١) البصائر والذخائر: ١١٧/٢.
(٢) المصدر السابق: ٢٦١/٢.
(٣) المصدر السابق: ٢٧٣/٢، وانظر زهر الآداب: ٦٥٠.

ما في طبيعة الشعر من غنى وأنه معرض للتمثل وإيراد الشواهد النحوية واللغوية » ويلم بالشعر من زاوية أخرى في قوله: « الشعر ما كان سهل المطالع فصل المقاطع... فحل المديح، جزل الافتخار، شجيّ النسيب، فكِهَ الغزل سائر المثل، سليم الزلل،عديم الخلل، رائع الهجاء... مطمع المسالك، فائت المدارك، قريب البيان، بعيد المعاني، نائي الأغوار، ضاحي القرار، قد أبدت صدوره متونُه، وزهت في وجوهه عيونُه، وانقادت كواهله لهواديه، وطابقت آثاره المتوضحة، وحكى العقد في التئام فصوله، وانتظام وصوله.. »[1].

ولكنه في الواقع إلمام لا يتسم بالدقة والتحديد، فأكثر العبارات ها هنا عبارات عامة لا تكاد تعطي مدلولا محددا كقوله مثلا (فحل المديح، جزل الافتخار، رائع الهجاء).

وهو يدعو فيه إلى أن يكون الشعر سهل المطلع، خفيف الوقع على الأذن، ومن الواضح أنه يؤمن بتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة، ولكنه يدعو إلى ربط هذه الأغراض حتى تبدو ملتحمة تشبه العِقد في التئام حباته، وتتابع وصوله، وينبغي أن يتوافر للشعر الصحة والسلامة، فلا يكون فيه خلل أو زلل، ويفضل ما كان منه بعيد المعاني عميق الغور، وكان فيه النسيب شجياً مثيراً، والمديح فحلا قويا، والافتخار جزلاً متينا، ويؤثر منه ما كان بعيدا عن الصنعة والتكلف، حتى إن الناظر إليه ليطمعه فيه تدفق الطبع وانسياب الغريزة، فيظن أنه قادر على مثله ولكنه في الحق السهل الممتنع، فهو فائت المدارك لا يتأتى إلا للحاذق الصَّنَع.

وقد يكون الناشيء، بعد أن تحدث عن الشعر وعرفه ذلك التعريف الذي رأيناه، وعدّد أغراضه وموضوعاته راح يتحدث عن هذه الأغراض ويحدد لها مقاييس معينة، فمما تبقى لدينا من كتاب الشعر نص يتصل بالحديث عن موضوع الغزل يقول فيه: « ومخاطبات النساء تحلو في الشعر، وتعذب في القريض،

---

(١) زهر الآداب: ٦٥٠.

لا سيما لغانية قد أطَرَّ الفتاءُ شاربها، وزوى الإباء حاجبها، وأشطَّ الجمال قوامها، وأفرد الحسن تمامها، وأنجل الهوى عينيها، وأمرض الزهو جفنيها، وأرابت الصبابة ألفاظها، وفتر الربو ألحاظها..[1]».

فهو يرى أن النسيب غرض لصيق بالنفس، ومما يستحسن طرقه في الشعر لما فيه من رقة وعذوبة، ثم مضى في حديث طويل نقلنا جزءاً منه يصف ما يُستحسن في المرأه من ألوان الجمال والحسن، ويلفت نظر الشاعر إليها إذا هو أخذ في وصفها والتغزل بها، وكأنه يعدد له مقاييس الجمال والحسن.

على أن للناشيء آراء نقدية عبر عنها في قصائد من الشعر، وقد جاءت آراؤه النقدية التي تحدث عنها في شعره أوضح وأعمق من تلك الآراء التي رأيناها فيما تبقى لنا من مقتطفات نثرية من كتابه الموسوم بـ (تفضيل الشعر) فقد كان طابع تلك الأقوال ـ كما ذكرنا ـ طابعاً أدبياً صرفا، ويبدو أنه كان مصروفا فيها إلى جمال العبارة، والتأنق في الأسلوب. وبين أيدينا قصيدتان تحملان بعض آرائه النقدية، تحدَّث في إحداهما عن رأيه في الشعر من حيث الشكل والمضمون، فهو من حيث الشكل يدعو إلى إجتناب الغريب، وينْعَى على من يلجؤون إليه، ويسميهم جُهالاً، ويؤمن بتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة، وقيامها على مجموعة من الفنون، ولكن ينبغي أن يكون هنالك تناسب بين هذه الأغراض، وأن يُحْسن الشاعر الربط بينها، وكأنه يشير إلى ما يسميه النقاد: (حسن التخلص) والانتقال من غرض إلى غرض. واللفظ والمعنى لا ينفصلان، والصلة بينهما كصلة العين من الوجه لا ينفك أحدهما عن الآخر ولا يستقل بمدلوله. والشعر إيقاع جميل ومن أجل ذلك كانت الأذن مقياسه، فقد يكون الشعر كلاما موزونا مقفى ولكنه هجين في السمع، ثقيل الوطأة على الأذن، فهو ليس بشعر عندئذ. وهو يؤكد ما سبق أن ذكره من أن يكون الشعر بعيدا عن التكَّلف والصنعة يتدفق به الطبع تدفقا سهلا عذبا، وتسيل به القريحة بلا قسر ولا

(١) البصائر والذخائر: ٢/٦٢٠

تعمُّل، حتى إذا سمعه السامع توهم أنه قادر على مثله لسهولته وانسيابه، ولكنه إذا حاوله عجز. فهو المطمع المعجز، والسهل الممتنع. وأما من حيث مضمون الشعر فالمديح يستحسن فيه الإطالة في ذكر مناقب الممدوح، ولكن بصدق ودون تزيد أو مبالغة، فكأنه ـ كما يقول عمر ـ في زهير: «لا يمدح الرجل إلا بما فيه» وينبغي أن يكون النسيب سهلا قريبا إلى النفس لأنه ألصق الأغراض بها. وفي الهجاء ينبغي أن يجتنب الشاعر الفحش في القول، والرفث في الكلام وأن يدع التصريح إلى التلميح والتعريض فذلك أوجع وآلم، وإذا بكى الشاعر على الدبار، وذكر الذين ترحَّلوا؛ أظهر التحسر والصبابة والحزن حتى يبعث الأسى في نفس السامع، ويسيل الدمع من عينيه، وإذا عاتب مزج في عتابه الوعد بالوعيد والصعوبة باللين، فيترك من عتب عليه في حالة نفسية متأرجحة بين الأمن والخوف والرغبة والرهبة. تلك هي أبرز الآراء النقدية التي ساقها الناشيء في قصيدته التالية:

لَعَنَ اللهُ صنعةَ الشعرِ ماذا ... من صنوفِ الجُهالِ فيها لقينا؟
يُؤثرون الغريبَ منه على ما ... كانَ سهلا للسامعين مُبينا
ويَرْون المحال شيئا صحيحا ... وخسيسَ المقالِ شيئا ثمينا
إنما الشعرُ ما تَناسَبَ في النظـ ... ـم .وإنْ كان في الصفاتِ فُنُوناً
فأتى بعضُهُ يُشاكِلُ بعضا ... قد أقامتْ له الصُدورُ المُتُوناً
كلُّ معنىً أتاكَ منه على ما ... تتمنَّى لو لم يكنْ أن يكونَا
فتناهَى عن البيانِ إلى أنْ ... كاد حسنا يَبِينُ للناظرينا
فكأن الألفاظَ فيه وجوهٌ ... والمعاني رُكبِّنَ فيه عُيُونَا
فإذا ما مدحتَ بالشعرِ حُراً ... رُمتَ فيه مذاهبَ المُسهبينَا
فجعلتَ النسيبَ سهلا قريبا ... وجعلتَ المديحَ صدقا مُبيناً
وتنكَّبْتَ ما تَهَجَّنَ في السـ ... ـمْعِ وإن كان لفظُهُ موزوناً
وإذا ما قَرَضْتَهُ بهجاءٍ ... عِفْتَ فيه مذاهبَ المُرْفِثيْنَا
فجعلتَ التصريحَ منه دواءً ... وجعلتَ التعريضَ داءً دفينا

وإذا مــا بكيـــتَ فيــه على الغَــا ... ديـــن يوماً للّبْين والظـــاعِبينـــا
حلْـتَ دُونَ الأسى وذللـتَ مـاكـا ... نَ مـن الدمـعِ في العيـون مصُونـا
ثم إن كنتَ عاتبا شِبْتَ في الوعْدِ وعيْـ ... ـــدًا وبـالصعــوبـــةِ لِيْنَــا
فتركـــتَ الذي عَتِبْـــتَ عليـــه ... حَـذِرا آمنـا عــزيـزا مَهِيْنَـا
وأصحُّ القريضِ مـا فَـاتَ في النظـ ... ـم وإن كـان واضحـا مُسْتَبِيْنَـا
وإذا قيـلَ أطمـــعَ النـــاسَ طُـــرّاً ... وإذا رِيْـــمَ أعجـــزَ الـمُعجزينـــا (١)

ويتناول كثيرا من هذه الآراء النقدية أيضا في قصيدته الثانية التي بين أيدينا، حتى كأن هذه الآراء هي مذهبه الشعري الذي يعتنقه ويدعو اليه، ويريد أن يأصّله بالحديث المستمر عنه،فهو في هذه القصيدة يدعو أيضا إلى أن يكون البكاء على الديار شاجياً يبعث الأسى في نفس السامع، وإلى أن يطيل الشاعر في المديح حتى يوفّي الممدوح حقه من الثناء والشكر، وأن يختار له من صفات المديح أكملها وأمثلها، وأن يجمع إذا عاتب بين الشدة واللين والقسوة والرفق حتى يدع المُعَاتب بين حالتي اليأس والرجاء والخوف والأمل. وهو أيضا من حيث الشكل يدعو في هذه القصيدة إلى السهولة، ولكنها السهولة التي لا تتنافى مع الجزالة والمتانة في عبارات الشعر وتراكيبه. وهو يرى البلاغة في مراعاة الحال، فقد لا يكون لها مقياس صارم لا تحيد عنه، إنها مثلاً ليست الإيجاز في كل حين، ولا الإطناب والإسهاب دائما، ولا القرب ولا البعد باطراد، وإنما لكل حالة من ذلك مكان تصلح له وتكون أدخل فيه. وقد يجمع الشاعر في القصيدة الواحدة بين إيجاز وإطناب وقرب وبعد، ويستحسن ذلك كله لملاءمته الحال. يقول الناشيء في التعبير عن هذه الآراء النقدية التي شرحناها:

الشعـرُ مـا قـوّمـتَ زيـغ صـدورهِ ... وشَدَدْتَ بالتهذيـب أسْـرَ متُـونِـهِ
ورأيْتَ بالإطناب شِعْب صـدوعِـهِ ... وفتحـتَ بـالإيجاز عُـورَ عيـونـه
وجمعـــتَ بين قـــريبـــه وبعيـــدِه ... ووصلـــتَ بين مجمّــه ومَعِيْنِـه

(١) العمدة: ١١٤/٢

وإذا بكيتَ بهِ الديارَ وأهلها أجريتَ للمحزون ماء شُؤونِهِ
وإذا مدحتَ به جواداً ماجداً وقَّيْتَهُ بالشكر حقَّ ديونِهِ
أصْفَيْتَه بنفيسِهِ ورصينِهِ وخَصَصْتَه بخطيرهِ وثمينِهِ
فيكون جزلا في اتساق صنوفه ويكون سهلا في اتِّفاق فنونه
فإذا أردت كنايةً عن رتبةٍ بايَنْتَ بين ظهوره وبطُونه
فجعلتَ سامعه يشوب شكوكَه ببيانه وظنونَه بيقينِهِ
وإذا عتبتَ على أخٍ في زلَّةٍ أدْمَجْتَ شدَّتَه له في لِيْنِهِ
فتركته مستأنسا بدماثة مستيئساً لوعوثه وحزونه
وإذا نَبَذْتَ إلى التي عُلِّقْتَها إن صَار مَتْنكَ بفاتنات شؤونه
تيَّمْتَها بلطيفه ودقيقه وشغفتهَا بخبيئِهِ وكمينِهِ
وإذا اعتذرتَ إلى أخٍ من زلَّةٍ واشَكْتَ بين مُحيلِهِ ومُبينه(١)

والناشىء الذي تعمق في علوم الفلسفة والمنطق حتى نقض على المناطقة ـ كما رأينا ـ كتبهم نجد هذه الثقافة الفلسفية المنطقية تمتد إلى حديثه عن الشعر؛ فهو في نص تبقى لدينا يذكر أن العلم عند الفلاسفة ثلاث طبقات: أعلى وأوسط وأسفل، ثم يحاول أن يعلل لعلو كعب الشعر وكونه في الطبقة العليا من ذلك تعليلا فلسفيا. قال ابن رشيق: «وقال بعضهم ـ وأظنه أبا العباس الناشيء ـ: العلم عند الفلاسفة ثلاث طبقات: أعلى وهو علم ما غاب عن الحواس فأُدْرِك بالعقل أو القياس، وأوسط، وهو علم الآداب النفسية التي أظهرها العقل من الأشياء الطبيعية كالأعداد والمساحات وصناعة التنجيم وصناعة اللحون، وأسفل وهو العلم بالأشياء الجزئية والأشخاص الجسمية، فوجب ـ إذا كانت العلوم أفضلها مالم تشارك فيه الجسوم ـ أن يكون أفضل الصناعات مالم تشارك فيه الآلات، وإذا كانت اللحون عند الفلاسفة أعظم أركان العمل الذي هو أحد قسمي الفلسفة وجدنا الشعر أقدم من لحنه لامحالة، فكان أعظم من الذي هو أعظم أركان

(١) العمدة: ١١٥/٢

الفلسفة، والفلسفة، عندهم علم وعمل. هذا معنى الكلام المنقول عنه مختصرا وليس نصا[1] ».

٢ - جهود الجاحظ البلاغية والنقدية

رأينا في طور نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة اهتمام رجالاتهم الأُوَل، ودرسنا ما تبقى لدينا من آرائهم في ميدان البلاغة والنقد، وهي آراء على قلتها التي بقيت علیها تدلنا على مدى عناية المعتزلة منذ نشأتهم الأولى بالبلاغة وقضاياها، وسبقهم إلى كثير من الأمور والموضوعات، وتوضح لنا كيف كانت بيئة المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة من أنشط البيئات الأدبية التي اهتمت بالبلاغة وأمورها لما كان لها من أهمية في حياتهم وفي طبيعة الدور الذي كانوا يؤدونه كما سبق أن بيناه.

ولكننا لا نكاد نتقدم إلى ما بعد الربع الأول من القرن الثالث حتى نجد معتزلياً كبيراً هو الجاحظ يتجرد لدرس البلاغة وأمورها، وشؤون البيان وقضاياه المختلفة، ويخصص لذلك كتاباً كبيراً هو « البيان والتبيين » فضلاً على ما جاء من ذلك متفرقاً في ثنايا كتبه الأخرى. وعلى الرغم من أن المادة البلاغية عند الجاحظ كانت تأتي مشتتة بين طوايا الموضوعات المختلفة التي يتحدث عنها، وعلى الرغم من أنه لم يكن له أي منهج واضح محدد في حديثه عن هذه المسائل، وعلى الرغم من أن الإبانة كما يقول العسكري: « عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة في تضاعيفه ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة لا توجد إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير[2] »، على الرغم من ذلك كله فإن الملاحظات البلاغية التي نثرها الجاحظ في كتاباته المتفرقة تعد النواة الأولى للبلاغة العربية، وعنها صدرت جميع الدراسات البلاغية التي جاءت بعد ذلك،

---

(١) العمدة: ١/٢٦.

(٢) الصناعتين لأبي هلال العسكري: ١١.

وهذه الملاحظات كانت دائماً المصدر الأول لجميع الذين راحوا فيما بعد يتحدثون عن البلاغة العربية، ويحاولون أن يضعوا قواعدها وأصولها. ولن نستبق الحكم على جهود الجاحظ قبل أن نتعرف عليها. وأما الموضوعات البلاغية والنقدية التي تناولها أبو عثمان في كتبه فهي:

١ ـ **قضية الخطابة**: على الرغم من أن الخطابة لم تكن مستقلة في مدلولها عن مفهوم البلاغة، فقد اختلطت العبارتان عند الجاحظ وترادفتا في المعنى في كثير من الأحيان[1]، إلا أننا أفردناها بالدرس لأنها قد احتلت من اهتمام المتكلمين حيزاً كبيراً، فقد كانت وسيلتهم في المناظرة والإقناع، وسلاحهم في الجدل والخصومات، وإذا كان تعقُّد الحياة الفكري والعقلي قد أوجد فنّ المناظرة، وجعله صناعة تُلتَمس لها الوسائل والأسباب، فكذلك صار الأمر في الخطابة، فقد أصبحت صناعة تحتاج إلى تعلُّم ودرس، ولم تعد كلاماً يجري به الطبع، وتتدفق به العاطفة، أصبحت كلاماً منظماً ذا أصول وقواعد، وهي أصول تحتاج إلى تعلُّم وتلقٍّ عن أساتذة خبراء مختصين، وتحولت مجالس الكوفة والبصرة ومساجدهما إلى مدارس تعلَّم فيها هذه الأصول، ويقوم عليها معلمون مربون يحاولون أن يوجّهوا تلاميذهم التوجيه الصحيح، وأن يكتشفوا قابليتهم الأدبية. وقد تحدثنا عند الكلام على صحيفة بشر عن مجلس إبراهيم بن جبلة الخطيب الذي كان يعلم الفتيان أصول الخطابة وفن القول، ثم مرَّ به بشر واستمع إلى ما كان يقرره للتلاميذ فلم يعجبه، فدفع إليهم صحيفة من تحبيره تتحدث عن هذا الفن، وتعرض لأسسه ومبادئه في دقة وإحكام، وطلب إليهم أن يضربوا عما قال إبراهيم صفحاً لأنه لا غناء فيه، وأن يتخذوا من هذه الصحيفة عدتهم في تعلم فن القول وأصول الخطابة، وقد رأينا كيف احتوت صحيفة بشر على مبادىء عامة تصلح للشعر مثلما تصلح للخطابة، ويلتبس فيها المدلولان بعضهما ببعض. وها هو الجاحظ أيضاً ـ كما ذكرنا ـ لم يكن يفرق بين البلاغة والخطابة

---

(١) انظر البلاغة العربية في دور نشأتها لسيد نوفل: ٦٥.

في كثير من الأحيان.

وإذا نظرنا في كتاب البيان والتبيين نجد أن الجاحظ لم يكد يدع مسألة صغيرة ولا كبيرة تتعلق بالخطابة وقواعدها إلا أشار إليها. وقد افتتح الجاحظ كتابه بالحديث عن العي والحصر وعيوبها، وتحدث كثيراً عن فضيلة البيان والقدرة على التعبير والكلام، وضرب لفضيلة البيان أمثلة كثيرة من القرآن والشعر والنثر، واستشهد ببعض أقوال الأمم الأخرى كقول بزرجمهر الفارسي[1]، وتحدث عن العيوب التي يمكن أن تصيب لسان الخطيب وما يعتريه من ضروب الآفات الصوتية، فأشار إلى اللثغة، والحروف التي تقع فيها، وبين أنواعها، وضرب أمثلة عليها، وذكر بعض من كانوا مصابين بها[2]، كما تحدث عن آفات أخرى «كالقَلازم وهو كثرة الصياح، والضجم وهو اعوجاج الفم، والفقم مثله، والرَّوَق وهو ركوب السن الشفة، وسقوط الثنايا وتأثيرها في البيان، وتحدث عمن كانوا مصابين بهذه الآفات من الخطباء والبلغاء[3]، ولكنه لاحظ أن هذه العيوب تتفاوت في درجة تأثيرها، فمنها الشديد ومنها السهل، ومنها ما إذا ابتُلي به المرء فالخير أن يقلع عن هذه الصنعة ولا يتعاطاها. يقول: «وليس اللجلاج والتمتام،والألثغ والفأفاء.. في سبيل الحصِر في خطبته والعيي في مناضلة خصومه.. ثم اعلم أن صاحب التشديق والتقعير والتقعيب من الخطباء والبلغاء مع سماجة التكلف وشنعة التزيد أعذر من عيٍ يتكلف الخطابة ومن حصر يتعرض لأهل الاعتياد والدربة... فالحصر المتكلف والعيي المتزيّد ألوم من البليغ المتكلف[4]».

ويقول أيضاً وليس «مضرّةُ سلاطة اللسان عند المنازعة وسقطات الخطل يوم إطالةالخطبة ،بأعظم مما يحدث من العي من اختلال الحجة، ومن الحصر من فوت دَرَك الحاجة، والناس لا يعيرون الخرس، ولا يلومون من استولى على بيانه

(١) البيان والتبيين: ٧/١.

(٢) البيان: ١٥/١ - ٣٤.

(٣) البيان: ٥٥/١ - ٧٤.

(٤) البيان: ١٣/١.

العجز، وهم يلومون الحصر، ويؤنبون العي، فإن تكلفا مع ذلك مقامات الخطباء، وتعاطيا مناظرة البلغاء تضاعف عليهما الذم[١]».

ومضى الجاحظ يورد أسماء كثيرين من خطباء العرب، ويتحدث عن صفاتهم وأخبارهم، فذكر أسماء الخطباء من بني هاشم، وبلغاء رجال القبائل، وخطباء الجاهليين والإسلاميين والبدويين والحضريين، ومن كان يجمع منهم بين الخطابة والشعر، كعمرو بن الأهتم، والبعيث المجاشعي، والكميت بن زيد، والطرماح، وعمران بن حطان، ونصر بن سيار، وبشار، وساق شيئاً كثيراً من أحوالهم وأنبائهم[٢]. وأورد كثيراً من خطب العرب، ووضعها بين أيدي التلاميذ والدارسين وكأنه يضع بذلك مادة علمية، ويطلب من المهتمين بهذا الفن، وممن يطمحون أن يكونوا خطباء بلغاء أن يحتذوا هذه المادة، ويسيروا على هَدْي منها، لتكون ثقافاً لألسنتهم، وصقالاً لأذواقهم، ومادة يستعينون بها على الإجادة والتفوق. ومضى يفرق بين أنواع الخطب المختلفة وبين ما ينبغي أن يتهيأ لكل نوع من أسلوب القول» يقول: «والسنة في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصِّر المجيب[٣]».

ويقول أيضاً: «ووجدنا الناس إذا خطبوا في صلح بين العشائر أطالوا، وإذا أنشدوا الشعر بين السماطيْن في مديح الملوك أطالوا. وللإطالة موضع وليس ذلك بخطل، وللإقلال موضع وليس ذلك عن عجز[٤]».

ولا ينسى الجاحظ أيضاً الحديث عن سمت الخطيب وهيئته، وأثر ذلك في إقناع السامع والتأثير فيه، وعن الإشارة وقيمتها، وما عسى أن يكون لها من دور

---

(١) البيان: ١/١٣.
(٢) انظر أمثلة في البيان: ١/٤٤ - ٥٠.
(٣) البيان: ١/١١٦.
(٤) البيان: ١/٩٣.

في معونة الخطيب وتحديد معانيه، بل إن حسن استخدامها قد يكون أحياناً أبلغ من الكلام. قال ابن رشيق:

قالوا: مبلغ الإشارة أبلغ من مبلغ الصوت، فهذا باب تتقدم فيه الإشارة الصوت، وقيل: حسن الإشارة باليد واللسان من تمام حسن البيان باللسان. جاء بذلك الرماني نصاً وقاله الجاحظ من قبل(١). وقال الجاحظ في البيان: «الإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ماتنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط»(٢).

ولا شك أن الجاحظ حينما جعل الإشارة نوعاً من أنواع البيان قد تتفوق أحياناً على الكلام إنما كان يلاحظ في ذلك معنى الخطابة ويشير إليه.

ويقارن الجاحظ بين خطب المتقدمين وخطب المولدين، ويفضّل خطب المتقدمين لبعدها عن التكلف، وسلامتها من اللفظ المستكره، وجريانها مع الطبع السليم: يقول: «ولم أجد في خطب السلف الطيّب والأعراب الأقحاح ألفاظاً مسخوطة، ولا معاني مدخولة، ولا طبعاً رديئاً، ولا قولاً مستكرهاً، وأكثر ما نجد ذلك في خطب المولَّدين، وفي خطب البلديين المتكلفين»(٣).

والخطيب ـ ولا شك ـ يحتاج إلى سرعة البديهة والقدرة على التدفق في الكلام، وسهولة الأخذ فيه أكثر مما يحتاج إلى ذلك الشاعر، ويرى الجاحظ ـ بدافع تعصبه للعرب واعتزازه بتراثهم ـ أن هذه الميزة المهمة قاصرة عليهم، وهو يتخذ منها مجالاً للمفاخرة أمام الأمم الأخرى، وسلاحاً يرفعه في وجه الشعوبية والخصوم ممن كانوا يهاجمون العرب ويحطون من قدر حضارتهم. يقول الجاحظ: (إن البديهة قاصرة عليها، وإن الارتجال والاقتضاب

---

(١) العمدة: ١/٣١٠.

(٢) البيان: ١/٧٨.

(٣) البيان: ٢/٩.

خاص عليها[1] بل إن العصبية للعرب لتحمله على أن يبالغ أكثر حتى يوسع مدلول الميزة السابقة، فيزعم ان كل شيء للعرب إنما هو بديهة وارتجال، على حين لا يستطيع أحد غيرهم أن يخطب أو يقول إلا بعد حفظ وتدارس وطول فكرة واجتهاد. يقول: «كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئرٍ أويحدو ببعير.. فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيدّه على نفسه، ولا يدّرسه أحداً من ولده... والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، ويحتاجوا إلى تدارس، وليس هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله[2]».

وإذا كنا نغتفر للجاحظ حماسته السابقة في جعل البديهة والارتجال مقصورين على العرب فإن الشك يعترينا في جعل البلاغة مقصورة عليهم وعلى الفرس فقط حينما يقول: «وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس، فأما الهند فإنما لهم معانٍ مدونة وكتب مخلّدة، لا تضاف إلى رجل معروف.. ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكيء اللسان غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وخصائصه، وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة[3]». وبعد أن يقصر الخطابة على العرب والفرس يذكر أن خطابة الفرس لا تكاد تقاس بخطابة العرب، أو تبلغ شيئاً إلى جانبها؛ لأن خطابة العرب، - بل كل شيء عندهم كما سبق أن أشار - بديهة وارتجال، وهي ميزة مهمة لا يتمتع بها الفرس، والذين لا يتأتى لهم القول إلا بعد طول كد ومعاناة. يقول في أعقاب العبارة السابقة: «إلا أن كل كلام للفرس، وكل

(١) البيان: ١/٣٨٥.
(٢) البيان: ٣/٢٨.
(٣) البيان: ٣/٢٨.

معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب... وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال...[1] ».

على أن الجاحظ لا يقف في حديثه عن الخطابة عند هذه الملاحظات الشكلية العامة،ولكنه يتناول الخطابة بالحديث الفني الخالص، فيتناول بالدراسة والنقد ألفاظها ومعانيها، ويتحدث عن حالة المستمعين النفسية، وعن أحوالهم، وما يصلح من القول لهم، وهو هنا يطيل الوقوف عند ما أثاره بشر في صحيفته السابقة عن صفات الألفاظ والمعاني، ومطابقة الكلام لسامعيه، وتفاوته لتفاوت حال من يُلقى إليهم، ويوسع مدلول هذه القاعدة ويعطيها أبعاداً أعمق مما كانت عليه عند بشر. وسنرجيء الحديث في هذا الجانب قليلاً، وندعه إلى دراسة قضية الألفاظ والمعاني عند الجاحظ.

وخلاصة القول أن المعتزلة كانوا أكثر الناس عناية بقضية الخطابة، واستنباط أصولها، وتقرير قواعدها، لما كان لها من أهمية عندهم، فقد كانت وظيفتهم الأولى، ووسيلتهم المباشرة في المناظرة والإقناع للظهور على الخصم، والظفر بإعجاب الجمهور وتقديره. وقد كان بشر بن المعتمر من أظهر من اتجه إلى هذه الناحية وعُني بها، وكتب في الخطابة وأمور البيان والقول صحيفة نقدية قيمة تُعَدُّ من بذور البحث البلاغي الأولى، ثم جاء من بعده الجاحظ، فاستفاد كثيراً من صحيفة بشر، وبنى عليها بعد أن وسع كثيراً من الآراء، وأعطاها مفاهيم أعمق، مما سنبينه في أثناء هذه الدراسة لجهود الجاحظ.

٣ ـ الجاحظ والدراسات القرآنية:

للجاحظ أكثر من كتاب في مجال الدراسات القرآنية، فله كتاب (نظم القرآن) وله كتاب (آي القرآن) وكتاب (خلق القرآن) وكتاب (المسائل في

---

(١) المرجع السابق وصفحته.

القرآن) ولكن هذه الكتب جميعها مفقودة للأسف الشديد، ولا نكاد نعرف شيئاً عنها إلا نقولاً قليلة منثورة بين مؤلفات الجاحظ الأخرى لا تكاد تسمن أو يكون فيها غناء كبير، وسنحاول من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفات الجاحظ أن نعرف رأيه في مرتبة القرآن، ودرجة إعجازه، ووجوه هذا الإعجاز.

أعلن الجاحظ أن القرآن إحدى معجزات محمد عليه السلام، وهو معجزة بلاغية، وإنما كان على هذه الصفة بالذات لأن سنة الله في الكون قد جرت على أن تكون معجزات أنبيائه من جنس ما شهر به أقوامهم الذين أرسلوا إليهم، حتى يكون ذلك أعمق في الحجة، وأبلغ في البرهان والدليل، كانت معجزة موسى السحر لأنه «كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر، ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاماً فيه منه في زمانه[1]». وكانت معجزة عيسى في الطب لأنه «كان الأغلب على أهله وعلى خاصة علمائه الطب، وكانت عوامهم تعظمهم على خواصهم، فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى، إذ كانت غايتهم علاج المرضي، وإبراء الأكمه، إذ كانت غايتهم علاج الرمد[2]» وكانت معجزة محمد ﷺ في مجال البلاغة والبيان والفصاحة والكلام، لأن قوم محمد «كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان، ونظم ضروب الكلام مع علمهم له وانفرادهم به[3]».

وقد راح محمد عليه السلام يتحداهم به منذ أول لحظة، يتحداهم أن يأتوا بسورة واحدة من مثله، ويقول لهم: (إن عارضتموني بسورة واحدة فقد كذبتُ في دعواي وصدقتم في تكذيبي[4]). ولم يكن القوم الذين ينازلهم محمد ﷺ قوماً عاديين، إنهم قوم شكسون خصمون لا يسكتون على كبيرة ولا صغيرة؛ فقد هبوا ينازعون محمداً ﷺ من كل سبيل «هجوه من كل جانب، هاجى أصحابه

---

(١) حجج النبوة على هامش الكامل للمبرد: ٢/١٤٦.

(٢) المرجع السابق وصفحته.

(٣) المرجع السابق وصفحته.

(٤) المرجع السابق: ١٤٤.

شعراؤهم، ونازعوا خطباءهم، وحاجّوه في المواقف، وخاصموه في المواسم، وبادروه العداوة، وناصبوه الحرب[١]» ولكن على الرغم من ذلك كله لم يعارضوا القرآن، ولم يحاول واحد من شعرائهم وخطبائهم أن يؤلف «كلاماً في نظم كلامه كأقصر سورة[٢]» مع أن ذلك أهون من الحرب والقتال والإخراج من الديار، لم يعارضوا القرآن وهم الفصحاء البلغاء «والكلام كلامهم وهو سيد عملهم، قد فاض بيانهم، وجاشت به صدورهم، وغلبتهم قوتهم عليه، حتى قالوا في الحيات والعقارب والذئاب والكلاب.. وكل ما دبّ ودرج، ولهم بعد أصناف النظم وضروب التأليف، كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع والمنثور[٣]؟» ما السر في ذلك اذن؟ هنالك احتمالان يوردهما الجاحظ. أحدهما أن يكونوا قد أدركوا ميزة القرآن البلاغية، وعظمة نظمه وتأليفه، وأنه مما لا قبل لهم به، فعرفوا «عجزهم، وأن مثل ذلك لا يتهيأ لهم، فرأوا أن الإضراب عن ذكره، والتغافل عنه في هذا الباب ـ وإن قرَّعهم به ـ أمثلُ لهم في التدبير، وأجدر ألا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف، وأجدر أن يجدوا إلى الدعوة سبيلا[٤]»، فيزعموا ما رواه القرآن عنهم: ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا، لو نشاء لقلنا مثل هذا﴾ والاحتمال الثاني أن يكونوا «أطبقوا عن معارضته مع قدرتهم عليها[٥]» وهو احتمال مرفوض عقلاً، لأنه لا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها، لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة الإطباق على بذل الكثير وصون اليسير، أي اللجوء إلى الحرب والقتال، وترك المعارضة والكلام وهما أخف وأيسر، وإذن فلم يبق إلا الاحتمال الأول، وهو أن يكون القوم قد أدركوا علو كعب القرآن في البلاغة والنظم،

---

(١) المرجع السابق وصفحته.

(٢) المرجع السابق.

(٣) حجج النبوة على هامش الكامل للمبرد: ١٤٥/٢.

(٤) حجج النبوة: ١٤٥/٢.

(٥) المرجع السابق.

وأحسوا بعجزهم عن الإتيان بمثله، فسكتوا عن معارضته حتى لا ينكشف أمرهم أمام الناس.

الجاحظ والصَّرْفَة:

وكأنما أحس الجاحظ أن هذا التعليل قد لا يكفي لسكوتهم عن المعارضة، وهم أهل اللدَد والخصومة، وأهلُ الفصاحة والبيان، كان ينبغي أن تكون لهم محاولات في معارضة القرآن، ولعلهم قد يحاولون أن يماروا في هذه المعارضات، ويزعموا لها ميزة وفضلاً، قد يكون ذلك أكثر قبولاً من سكوتهم المطلق عن المعارضة، ولعلّ هذا هو ما دفع الجاحظ إلى أن يجد في الأمر ضرباً من (الصرفة) على أن الفرق بعيد هاهنا بين مفهوم الصرفة عند الجاحظ ومفهومها الذي تحدثنا عنه عند أستاذه النظام. صرفة النظام أن العرب كانوا قادرين على الإتيان بمثل القرآن لو أتيح لهم المجال، وأُعطوا الفرصة؛لأنه ليس للقرآن ميزة بلاغية عن غيره، ولكنهم صُرفوا عن ذلك، وأبعدوا عن هذا الطريق. أما صرفة الجاحظ فهي باب من التدبير الإلهي والعناية الربانية، جاءت لمصلحة المسلمين، ولرفع الشُّبَه والشكوك التي يمكن أن تنتشر بينهم بسبب هذه المعارضة، فقد لا يعدم الأمر أناساً جهالاً، أو متشككين معاندين، أو ضعفاء العقيدة أغراراً، تنطلي عليهم بعض مزاعم أهل الزيف والضلال، فيلقون في أوهامهم أنهم قد عارضوا القرآن، أو جاؤوا بمثله، فتنتشر البلبلة والريب في النفوس المريضة. تلك هي الصرفة، وغايتها عند الجاحظ. صرفةٌ جاءت لخير المسلمين ومصلحتهم. يقول: «ومثل ذلك ما رَفَعَ من أوهام العرب، وَصَرَّفَ نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه، ولذلك لم نجد أحداً طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلّفه، ولو تكلّف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظُمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب، والنساء وأشباه النساء، ولألقَى ذلك للمسلمين عملاً ،ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب، ولكثر القيل والقال[1] ».

---

(١) الحيوان: ٩/٤.

ويذكر هذا المفهوم للصرفة في موضع آخر من الحيوان فيقول: « وذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن، ولم يأتوا به مضطرباً ولا ملفقاً ولا مستكرهاً؛إذ كان في ذلك لأهل الشغب متعلق »[1] ويستشهد الجاحظ لرأيه هذا بما أحدثه مُسيلمة حين عارض بعض آيات القرآن من تشكيك في نفوس الجهلة فيقول: « فقد رأيت أصحاب مسيلمة، وأصحاب بني النواحة إنما تعلّقوا بما ألّف لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه، وأخذ بعضه، وتعاطى أن يقاربه، فكان لله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له..[2] ».

إعجاز القرآن في نظمه:

ومن الواضح أن الصرفة عند الجاحظ بمفهومها هذا لا تنفي عن القرآن روعته البلاغية. ودرجته العالية في سلّم الفصاحة والبيان، وقد أكّد الجاحظ هذه الحقيقة أكثر من مرة، فذهب إلى أن وجه الإعجاز في القرآن إنما هو النظم والتأليف. يقول: « في كتابنا المنزل الذي يدل على أنه صدقٌ نظمُه البديع، الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به[3] ».

ويقول في خطاب من يعيبون كتبه: (وعبتَ كتابي في خلق القرآن كما عبتَ كتابي في الردّ على المشبّهة،وعبت كتابي في القول في أصول الفتيا والأحكام كما عبتَ كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه[4]).

ولكن ما مفهوم النظم عند الجاحظ؟ وما ميزات هذا النظم القرآني البديع؟ لقد وضع الجاحظ ـ كما ذكرنا ـ كتاباً في نظم القرآن، ولكن الكتاب مفقود،

---

(١) المرجع السابق: ٦/٢٦٩.
(٢) المرجع السابق ٤/٩٠.
(٣) المرجع السابق وصفحته.
(٤) المرجع السابق: ١/٩.

ولا نعرف عنه شيئاً، وليس بين أيدينا نقول منه تساعدنا في تكوين فكرة عنه، ولكن الجاحظ يصفه لنا فيقول: «كتبتُ كِتاباً أجهدت فيه نفسي، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي، في الاحتجاج للقرآن، والرد على طعّان، فلم أدع فيه مسألة لرافضيّ، ولا لحديثي، ولا لحشوي، ولا لكافر مباد، ولا لمنافق مقموع، ولا لأصحاب النظّام ولمن نَجَم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة[1]».

وقال أبو حسين الخياط عن الكتاب: «ولا يعرف كتابٌ في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه، وأنه حجة لمحمد على نبوته غير كتاب الجاحظ[2]» فالكتاب إذن في الاحتجاج للقرآن، والرد على ما أثاره أصحاب الشبه والبدع حوله من شكوك وريب، كتهمة الصرفة بمفهومها الزائف عند النظام وأصحابه، وشُبَه الروافض والحشوية والكفار والمنافقين، كتلك الشبهة التي أثارتها مثلاً طائفة من الكتاب يقول عنهم الجاحظ: إن الواحد منهم (يكون أول بدوه الطعن على القرآن في تأليفه، والقضاء عليه بتناقضه، ثم يظهر بعد ذلك ظرفه بتكذيب الأخبار، وتهجين من نقل الآثار[3]) أو كهزء اليهود وسخريتهم من قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له﴾ فقالت اليهود على وجه الطعن والعيب والتخطئة والتعنت: تزعم أن الله يستقرض منا، وما استقرض منا إلا لفقره وغنانا، فكفرت بذلك القول إذ كان على وجه التكذيب والتخطئة لا على وجه أن دينها كان في الأصل أن الله فقير وأن عباده أغنياء[4]. لهؤلاء جميعاً يضع الجاحظ كتاب نظم القرآن الذي لا شك أنه لو وصل إلينا لوجدنا فيه عرضاً لهذه الآراء جميعها، وإيراد حججها والرد عليها، ثم يبدو الكتاب في

---

(١) حجج النبوة: ١٤٨/٢.

(٢) الانتصار: ١٥٥.

(٣) رسالة ذم أخلاق الكتاب: ٤٢ ـ ٤٣، ضمن ثلاث رسائل للجاحظ، المطبعة السلفية، ١٣٤٤ هـ.

(٤) المرجع السابق: ٣٤.

جانبه الآخر توضيحاً لمذهب النظم الذي هو وجه إعجاز القرآن عند الجاحظ.
أما معالجته للنظم القرآني، فقد تحدث عن ذلك من عدة نواح:

أ - اللفظ القرآني:

لاحظ الجاحظ أن اللفظ القرآني يتمتع بكثير من الخصائص البلاغية الممتازة، فأول ذلك حسن انتقاء اللفظ، واستعمال ما هو أحق بالمعنى، وأولى بالاستعمال. فقد يشترك لفظان في معنى واحد، ولكن أحدهما أدقُّ من الآخر في الدلالة وأدخل في المعنى، وأقدر على التعبير عنه من اللفظ الآخر. وقد تغيب هذه الفروق الدقيقة بين الألفاظ المترادفة عن العامة وأكثر الخاصة، ولكن القرآن يتقيد بذلك، ولا يمكن أن تغيب عنه هذه الفروق، يقول: «قد يستخفّ الناس ألفاظاً ويستعملونها، وغيرها أحقّ بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر. والناس لا يذكرون السغب، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر، لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين المطر وبين ذكر الغيث، ولفظُ القرآن الذي عليه نزل أنه إذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع، وإذا ذكر سبع سموات لم يقل الأرضين، ألا تراه لا يجمع الأرض أرضين، ولا السمع أسماعاً، والجاري على أفواه العامة غير ذلك، لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر، وأولى بالاستعمال. وقد زعم بعض القراء أنه لم يجد ذكر النكاح في القرآن إلا في موضع التزويج[1]».

وفي ألفاظ القرآن دقة وإيجاز، واللفظ القليل يجمع المعاني الكثيرة، ويؤدي ما لا تؤديه العبارات الطويلة. قال تعالى: ﴿قل أحل لكم الطيبات وما علّمتم من الجوارح مكلّبين﴾. فاشتق لكل صائد وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد، وشاهين وزرق، ويؤيؤ وباشق وعناق الأرض من اسم الكلب.. وهذا

(١) البيان: ١/٢٠

يدل على أنه أعمها نفعاً ،وأبعدها صيتاً ، وأنبهها ذكراً..[٢]) . وتحدث عن قوله تعالى: ﴿والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها﴾ فبيّن ميزة الألفاظ ،وما جمعته من المعاني الكثيرة. فقال: «قالت الحكماء :إنما تُبنى المدائن على الماء والكلأ والمحتطب، فجمع بقوله: ﴿أخرج منها ماءها ومرعاها﴾ النجم والشجر والملح واليقطين والبقل والعشب. فذكر ما يقوم على ساق وما يتفنن وما يستطح ،وكل ذلك مرعى، ثم قال على النسق: ﴿متاعاً لكم ولأنعامكم، فجمع بين الشجر والماء والكلأ والماعون كله لأن الملح لا يكون إلا بالماء ،ولا تكون النار إلا من الشجر[٢]) . وتحدث عن هذه الخاصة في قوله تعالى يصفّ خمر أهل الجنة: ﴿لا يصدّعون عنها ولا ينزفون﴾ فهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا. وقوله تعالى يذكر فاكهة أهل الجنة: ﴿لا مقطوعة ولا ممنوعة﴾ جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني [٣]

وقد ذكر الجاحظ أنه ألف كتاباً عرض فيه لما جاء في القرآن من إيجاز، وفصّل الحديث في معناه. يقول « ولي كتاب جمعت فيه آياً من القرآن لتعرفْ بها فضل ما بين الإيجاز والحذف وبين الزوائد والفضول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة على الذي كتبته لك في باب الإيجاز وترك الفضول[٤] ».

على أن القرآن يلجأ في أحيان كثيرة إلى الإطناب أيضاً ،وذلك يرتبط عنده بمراعاة المقام وأحوال المخاطبين، فقد تحدث الجاحظ عما ورد في القرآن من الترداد والتكرار في القصص فقال: « وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى وهود وهارون وشعيب وإبراهيم ولوط وعاد وثمود، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم،

(١) الحيوان: ١٨٨/٢
(٢) البيان: ٣١/٣
(٣) الحيوان: ٨٦/٣
(٤) المرجع السابق وصفحته.

وأكثرهم غبي غافل، أو معاند مشغول الفكر، ساهي القلب[1]».

كما يلاحظ الجاحظ أن لألفاظ القرآن ميزة أخرى من حيث النظم، وذلك أنه يُراعي فيها عند التأليف أن يكون بينها وبين جيرانها صلة ما، فبعض الألفاظ مثلا تأتي متصاحبة دائما لاتكاد تفترق، مثل: (الصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرهبة، والمهاجرين والأنصار، والجن والإنس[2]). وهو ما سمي فيما بعد باسم (مراعاة النظير) ومن ميزات اللفظ القرآن التي لاحظها الجاحظ مراعاته لمقتضى الحال، وملاءمته لأحوال المخاطبين، فيحدّث كل فريق من الناس بما يكون أوقع في نفسه، وأدخل في التأثير فيه. يقول: «رأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا، وزاد في الكلام[3]».

نظم القرآن وموسيقى الوزن: ويذهب الجاحظ إلى أن القرآن يخالف في وزنه كل ما تعارف عليه العرب من أنواع الكلام. إن له نغما موسيقياً خاصاً، ووزنا رتيبا مكونا من وحدات مترابطة منسجمة، وقد لاحظ الناس ما في القرآن من وزن وإيقاع، فحسبوا ذلك شعرا، ورأي آخرون التزامه رويا واحداً في اخر بعض الآيات فحاولوا أن يوجدوا صلة بينه وبين سجع الكهان أو غير ذلك من ألوان الكلام. ولكن الجاحظ ينفي عن القرآن أن يكون على أي نوع من أنواع الكلام التي عرفها العرب، واصطلحوا عليها في كلامهم. يقول: «خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحجج[4]». ولكن في القرآن آيات جاءت على بعض أوزان الشعر المعروف عند العرب،

(١) البيان: ١/١٠٥
(٢) البيان: ١/٢١
(٣) الحيوان: ١/٩٤.
(٤) الحيوان: ١/٣٨٣.

ولعل هذا ما جعل بعضهم يحسبها شعرا، فيعلن لهم الجاحظ أن للشعر حدوداً معينة، ومقدارا خاصا فليس أي كلام اتفق له وزن خاص شعرا، لأن الناس في أثناء حديثهم العادي كثيرا ما يخرج كلاهم ـ دون اتفاق أو عمد ـ ذا وزن معين، فهل يسمى هذا قريضا؟ وهل يسمى أصحابه شعراء؟ أثار الجاحظ هذه المسألة من خلال قضية الشعر في القرآن. وكان رأيه في ذلك أن الكلام حتى يستحق أن يسمى شعرا ينبغي أن يُقصد فيه هذا الفن قصدا، ويُعمد إليه عمدا مخصوصاً، وأن يتجاوز في مقداره البيت والبيتين، والعبارة والعبارتين. تكلم الجاحظ عن هذه المسألة من خلال حديثه عن قوله تعالى: «تبت يدا أبي لهب» فرد على من طعن عليه أو زعم أنه شعر لأنه في تقدير (مستفعلي مفاعلن) فقال: اعلم أنك لو اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم لوجدت منها مثل (مستفعلن مستفعلن) كثيرا و (مستفعلن فاعلن)، وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعرا، ولو أن رجلا من الباعة صاح: من يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلم بكلام في وزن (مستفعلن مفعولات) وكيف يكون هذا شعرا وصاحبه لم يقصد إلى الشعر؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام، وإذا جاء المقدار الذي يعلم أنه من نتاج الشعر والمعرفة بالأوزان والقصد إليها كان ذلك شعرا[1] والجاحظ سباق إلى الحديث في مسألة الشعر في القرآن، وما اتفق منه على أوزان معينة، وسوف يتوسع الباقلاني من بعد في بحث هذه الناحية، ويفرد لها بابا خاصا مستفيدا مما قال الجاحظ في ذلك.

الصور البلاغية في القرآن: عرض الجاحظ لكثير من الآيات القرآنية وخاصة في كتابه الحيوان، فبين ما فيها من ألوان بلاغية، وشرح وجه الجمال فيها، وعلى الرغم من أن الجاحظ ـ كما سنرى ـ لم يفرق بين ألوان البلاغة المختلفة كما فعل المتأخرون، فلم تتمايز ألوان البديع عنده من ألوان البيان أو المعاني، وإنما كانت هذه الألوان تتداخل عنده وقد يسميها جميعها بديعا أو بيانا، أو براعة

(١) البيان: ٢٨٩/١.

أو فصاحة، إلا أنه كان منتبها إلى الفروق الدقيقة الموجودة بينها، وكان على إدراك تام لمدلول كل منها. عرض الجاحظ لبعض التشبيهات التي وقعت في القرآن، فأوضح المشبه والمشبه به، وكشف عن الصلة أو وجه الشبه بينهما، وجلاّه، وبيَّن سره وجماله، فقد توقف طويلا عند قوله تعالى: ﴿إنها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ الذي طعن فيه بعض الشكاك والملحدين بسبب خفاء المشبه به، فإن الناس لم يروا شيطانا قط، ولم يشاهدوه حتى يُشَبَّه به. وقد رد أبو عبيدة على ذلك من قبل رداً لغويا بأن ذكر أن هذا الاستعمال وارد في أساليب العرب، وبين أنه معروف في طرق التعبير عندهم، وكانت هذه الآية وما أثير حولها من شكوك الملحدين سببا في وضع أبي عبيدة لكتاب «مجاز القرآن» أما الجاحظ فلم يعجبه هذا التفسير اللغوي، وذهب يفصل المقال في وجه الشبه، فبيَّن أنه منتزع من غير ما هو مدرك بالحس اعتمادا على ثبوته في الإدراك عن طريق العادة والعرف وتناقل الناس له. فقال: «وليس أن الناس رأوا شيطانا قط على صورة، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح صور الشياطين واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك، رجع بالإيحاش والتنفير، وبالإخافة والتفزيع إلى ماقد جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم، وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من المفسرين أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن»(1) وتعرض للآية في موضع آخر من الحيوان فقال: «وزعم ناس أن رؤوس الشياطين ثمر شجرة تكون ببلاد اليمن، لها منظر كريه والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير، وقالوا: ما عنى إلا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم من فسقة الجن ومردتهم. فقال أهل الطعن والخلاف: كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فنتوهمه ولا وصفت لنا صورته في كتاب ناطق أو خبر صادق، ومخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة، والتفزيع منها، وعلى أنه لو كان بشيء أبلغ في الزجر من ذلك لذكره، فكيف يكون

(1) الحيوان: ٤/٤٠.

إنسان كذلك والناس لا يفزعون إلا من شيء هائل شنيع قد عاينوه، أو صوره لهم واصف صدوق اللسان بليغ في الوصف.. قلنا: وإن كنا لم نر شيطانا قط، ولا صور رؤوسها لنا صادقٌ بيده؛ ففي إجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان حتى صاروا يضعون ذلك في مكانين: أحدهما أن يقولوا: لهو أقبح من الشيطان، والآخر أن يسمى الجميل شيطانا على جهة التطيُّر له، كما تسمى الفرس الكريمة شوهاء.. ففي إجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح..[1] » فالجاحظ قد رفض التفسير اللغوي الحسي للتشبيه، وهو تفسير أهل الظاهر، سواء كان ذلك نباتا ينبت باليمن أم شجرا كريه المنظر، فهذه كلها مدلولات مادية، ولكنها لا تثير في الخيال مثل ما تثيره كلمة (الشيطان) من الخوف والرعب. فكأن مهمة هذا التشبيه إثارة الخيال عن طريق استدعاء تلك الصورة المخيفة إليه، وهي صورة الشيطان. وتعرض الجاحظ لقوله تعالى: ﴿ واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا﴾ فقد طعن في هذا التشبيه أيضا بعض المعترضين، ولم يروا بين المشبه والمشبه به صورة واضحة، أو صلة قوية، فزعموا أن هذا لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام.. فما يشبه حال من أعطي شيئا فلم يقبله ـ ولم يذكر غير ذلك ـ بالكلب الذي إن حملت عليه نبح وولى ذاهبا، وإن تركته شدّ عليك ونبح. مع أن قوله: يلهث، لم يقع في موضعه وإنما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد ومن تعب، وأما النباح والصياح فمن شيء آخر[2].

وفي دفاع الجاحظ عن هذا التشبيه بين قصر نظر المعترض؛ لأنه لم يذكر من حال المشبه إلا صورة عرض الآيات عليهم وعدم قبولهم لها، مع أن الصورة

(١) الحيوان: ٦/٢١٣.

(٢) الحيوان: ٢/١٧.

هاهنا صورة غنية وذات مدلولات واسعة. فقد شبهت الآية الذي أعطي الآيات بالكلب في حالتين مختلفتين: فهو من ناحية حرصه على الآيات وطلبه لها كالكلب في حرصه وطلبه إذ يبذل كل ما عنده في سبيل ذلك، ومن الناحية الثانية فإن هذا الذي أوتي الآيات قد رفضها ولم يذعن لها، فهو في رفضه وقذفه لها من يديه بعد الحرص عليها كالكلب ينبح بعد طردك له يقول: «يشبه الذي أوتي الآيات والأعاجيب والكرامات في بدء حرصه عليها وطلبه لها بالكلب في حرصه وطلبه، فإن الكلب يعطي الجد والجهد من نفسه في كل حالة من الحالات. وشبه رفضه وقذفه لها من يديه ورده لها بعد الحرص عليها وفرط الرغبة فيها بالكلب إذا رجع ينبح بعد اطرادك له، وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة في وزن طلبها والحرص عليها، والكلب إذا أتعب نفسه من شدة النباح مقبلاً إليك ومدبرا عنك لهث واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش»[1].

وفي أمثلة أخرى للتشبيه في بعض الآيات القرآنية أوضح الجاحظ أن وجه التشبيه هو غلبة صفة على المشبه به سوغت استعماله، وجعلت عقد الصلة بينه وبين المشبه مفيدة موحية. يقول: في قوله تعالى: ﴿وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت﴾: دل بوهن بيته على وهن خلقه، فكان هذا القول دليلا على التصغير والتقليل.. وقال «فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث»: فكان في ذلك دليل على ذم طباعه والإخبار عن تسرعه وبذائه، وعن جهله في تدبيره وأخذه. وذكر الذرة فقال: «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» فكان ذلك دليلا على أنه من الغايات في الصغر والقلة، وفي خفة الوزن وقلة الرجحان..وذكر الحمار فقال: «كمثل الحمار يحمل أسفارا» فجعله مثلا في الجهل والغفلة وفي قلة المعرفة وغلظ الطبيعة[2].

---

(١) الحيوان: ٢/١٧.

(٢) الحيوان: ٤/٣٨.

وعرض الجاحظ للمجاز في القرآن، وكان يطلقه أحيانا على كل الصور البيانية، إذا لم يذكر الاستعارة أو التشبيه، وقد تحدث عما ورد في القرآن من مجاز الأكل أو الذوق كقوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما﴾ وقوله: ﴿أكالون للسحت﴾ . وقد قال عز وجل: ﴿إنما يأكلون في بطونهم نارا﴾ وهذا مجاز آخر. وتحدث عن مجاز الذوق في قوله تعالى: ﴿ذق إنك أنت العزيز الحكيم﴾ (١).

واختلف مع بعض المفسرين في شأن بعض المجازات التي وردت في القرآن، كالمجاز فيقوله تعالى في سورة النحل: ﴿يخرج من بطونها شراب﴾ يقال: «العسل ليس بشراب، وإنما هو شيء يحول بالماء شرابا، أو بالماء نبيذاً فسماه ـ كما ترى ـ شرابا إذ كان يجيء منه الشراب، وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا جاءت السماء اليوم بأمر عظيم، وقد قال الشاعر:

إذا سَقَطَ السماءُ بأرضِ قومٍ
رعيناه، وإنْ كانوا غِضَابَا

فزعموا أنهم يدعون السماء، وأن السماء سقط. ومتى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها، ومن حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم عن العرب قليلا ولا كثيرا. وهذا الباب هومفخرة العرب في لغتهم، وبه بأشباهه اتسعت، وقد خاطب بهذا الكلام أهلَ تهامة وهذيلا وضواحي كنانة، وهؤلاء أصحاب العسل، والأعراب أعرف بكل صمغة سائلة وعسلة ساقطة. فهل سمعتم بأحد أنكر هذا الباب أو طعن عليه من هذه الحجة؟ (٢). فواضح من هذا أن الجاحظ لم يعجبه ذلك التفسير للمجاز، ورأى فيه تقصيرا في الإدراك، وعجزا عن الإلمام بدقائق الأسلوب القرآني، فضلا على أساليب العرب في القول.

---

(١) الحيوان: ٢٥/٥ ـ ٣٤.
(٢) الحيوان: ٤٢٦/٥.

وتحدث الجاحظ عن الاستعارة في بعض الآيات، وبّين وجه الشبه فيها، ولاحظ في تعريفها أنها قيام كلمة مقام أخرى. ففي قوله تعالى ﴿هذا نزلهم يوم الدين﴾ جعل العذاب نزلا، والعذاب لا يكون نزلا، ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم سمي باسمهم. وفي قوله تعالى: ﴿ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا﴾ فليس في الجنة بكرة ولاعشي، ولكن على مقدار البكر والعشيات وعلى هذا قوله: ﴿وقال الذين في النار لخزنة جهنم..﴾ والخزنة: الحفظة. وجهنم لا يضيع منها شيء فيحفظ، ولا يختار دخولها إنسان فيمنع منها، ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به.

ويلاحظ الجاحظ أخيرا أن ما في نظم القرآن من تفوق وامتياز لاتتأتى ملاحظته، وإدراك أسراره لإنسان عادي لم يؤتَ حظا من الفصاحة والبيان، بل يحتاج الأمر إلى ثقافة ومراس، وإلى دربة ومعرفة بأساليب العرب وتصرفها في القول. وكلما كان المرء أعرف ببلاغة الكلام، وأدرى بأسرار النظم، وأروى للغة والشعر ومنثور الكلام، كان أقدر على معرفة إعجاز القرآن، والإحساس بما فيه من جمال وتفوق على أساليب القول الأخرى. يقول: «وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه، فليس يعرف فروقَ النظم واختلاف البحث والنثر إلا من عرف القصيد من الرجز، والمخمس من الأسجاع، والمزدوج من المنثور، والخطب من الرسائل»[1] ويبين في نص آخر أيضا أن معرفة أساليب العرب في كلامهم ضرورية لفهم الكتاب، وحسن تأويله. «فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدل عندهم على معاينهم وارادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها حينئذ دلالات أخر فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والخطبة والشاهد والمثل[2]».

وخلاصة القول أن إعجاز القرآن عند الجاحظ يكمن في حسن نظمه، وروعة تأليفه. أما مفهوم هذا النظم عنده فهو أنه يختلف عن جميع طرائق القول

(١) الحيوان: ١/١٥٤.

(٢) رسائل الجاحظ: ٤/٣٠.

التي كان يعرفها العرب، فهو ليس شعرا ولا نثرا ولا مزدوجا ولا سجعا، ثم إن هذا النظم يتميز بحسن الصوغ، وكمال الترتيب، ودقة انتقاء الألفاظ، وحسن اختيارها، بحيث تكون أقدر على التعبير عن المعنى المراد، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الجاحظ سوف يتحدث بعد قليل كما سنعرض لذلك في باب الألفاظ والمعاني عن اللفظ من حيث تلاؤم حروفه وانسجامها وبعدها عن الغرابة والاستكراه والحوشية؛ استطعنا أن ندرك فكرة الجاحظ عن النظم، وهي كما يلاحظ فكرة لفظية لم يحاول الجاحظ أن يوسعها - كما سيفعل عبد القاهر بعد ذلك - حتى تصبح ذات مدلول أوسع تشمل الأسلوب بمعنى أعم. وتنبه الجاحظ أيضاً كما رأينا إلى الألوان البلاغية التي يلجأ إليها القرآن في تصويره وتعبيره، وما تنفرد به هذه الألوان من مزايا وسمات.

التأويل عند الجاحظ: والجاحظ المعتزلي كأصحابه يؤمن بوحده الذات والصفات، ويرفض أي نوع للفصل بينهما، وبناء على ذلك أنكروا أن يكون الله متكلما، ونادوا بخلق القرآن. وهاهو الجاحظ يقول: «القرآن جسم وصوت، وذو تأليف وذو نظم وتقطيع وخلق قائم بنفسه، مستقل عن غيره، ومسموع ومرئي في الورق ومفصل وموصل، ذو اجتماع وافتراق، ويحتمل الزيادة والنقصان، والفناء والبقاء، وكل ما احتملته الأجسام، ووصفت به الأجرام، وكل ما كان كذلك فمخلوق على الحقيقة، دون المجاز وتوسع أهل اللغة» (١).

ويلجأ الجاحظ - كما يفعل المعتزلة عادة - إلى تأويل الآيات التي تعارض مذهبهم، فهو حينما يواجه مثل هذه الآية: ﴿ولوأن ما في البحر من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ التي تنسب إلى الله كلاما يلجأ إلى تأويلها فيقول: «والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف على الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصفات وما أشبه

(١) حجج النبوة: ١٢٩/٢.

ذلك [1]» فهو ـ كما يلاحظ ـ قد أول الكلام بالنعم والأعاجيب لينفي عن الله صفة القول والكلام. وسنرى فيما بعد أن التأويل هو القاعدة الأساسية الكبرى التي يلجأ إليها المعتزلة لمواجهة مثل هذه المواقف التي تدحض حججهم. .

٣ ـ البلاغة وقضاياها عند الجاحظ: وكما تداخل مفهوم الخطابة بمفهوم البلاغة عند الجاحظ، تداخل مفهوم البلاغة عنده أيضا بمفهوم الفصاحة، فلم يفرق بينهما، أو يجعل لكل منهما رسومه ومعالمه الواضحة المتميزة كما فعل ابن سنان بعد ذلك في سر الفصاحة. وقد أورد الجاحظ في الجزء الأول من البيان والتبيين عدة تعريفات للبلاغة، بعضها للعرب وبعضها لغيرهم من الأمم الأخرى، وهي تكشف لنا عن تصور العرب والأجانب للبلاغة قبله، ولن نتتبع هذه الأقوال جميعها؛ فالحديث عنها مستقصى عند بعض الدارسين[2] ولكننا سنحاول أن نتوقف عند بعضها مما يمكن أن يعطينا فكرة عن تصور الجاحظ للبلاغة ورأيه فيها. ومن ذلك مثلا رأي العتابي في البلاغة. فالعتابي سئل ما البلاغة؟ فقال: كل من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ [3]». وقد يفهم من قول العتابي أن البلاغة هي الإفهام فقط بأية صورة كان ذلك، فيبادر الجاحظ إلى رد هذا المفهوم، وإلى توجيه رأي العتابي التوجيه الصحيح فيقول: «والعتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقه أنه محكوم له بالبلاغة. وكيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه، ونحن نفهم معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال: أركبها وتَلَدُ لي؟ وقد علمنا أن معناه كان صحيحا.. فمن زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كله سواء

(١) الحيوان: ٢٠٩/١.

(٢) البلاغة العربية في دور نشأتها: ١٠٥ ـ ١١٠.

(٣) البيان: ١١٣/٢.

وكله بيانا.. فنحن نفهم بحمحمة الفرس كثيرا من حاجاته، ونفهم بضُغاء السنّور كثيرا من إرادته، وكذلك الكلب والحمار والصبي والرضيع، وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب والفصحاء[1] ».

إن هذا التوجيه الواعي العميق لعبارة العتابي تدل على أن البلاغة في نظر الجاحظ ليست الإفهام فقط، وليست إيصال الأفكار الى الآخرين فحسب بأي أسلوب كان؛ ذلك لأننا في هذه الحالة لا نفرق بين إفهام جيد وإفهام رديء، بين تقديم حسن وتقديم ليس عليه مسحة من حسن، وننفي بذلك أيضا فضل التأثير الذي يصاحب التقديم الجيد، فشتان بين من أفهمك حاجته فقط بصورة آلية جامدة، وبين من أفهمك، وآثر فيك، وبعث في نفسك فيضا من المشاعر والأحاسيس، وذلك إنما يتأتى بفضل الأسلوب الجيد والشكل المتميز. وبذلك يتضح لنا من هذا التوجيه أهمية الشكل الجيد، وأنه عنصر لا غنى عنه في الكلام البليغ. ويكاد الجاحظ في توجيهه لعبارة العتابي على هذا الشكل يلتقي بمفهوم عمرو بن عبيد عن البلاغة الذي تحدثنا عنه فيما سبق وهو أنه « تخير اللفظ في حسن الإفهام ».

على أن الجاحظ الذي أورد للبلاغة كثيرا من التعريفات ، وتركها دون مناقشة، مما قد يشعر أنه يرى في كل تعريف إيضاحا لجانب معين من جوانبها دون أن يحيط بها إحاطة كاملة، قد تبنى تعريضاً منها، وأعلن رضاه عنه، ورآه أكثر التعريفات تعبيرا عن ماهية البلاغة وحقيقتها. يقول: « وقال بعضهم - وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوناه: لايكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك[2] ». وهذا التعريف - كما يلاحظ - يحاول أن يربط بين الألفاظ والمعاني، ويدعو إلى التجويد اللفظي، وإلى حسن الصياغة مقرونا ذلك

---

(١) المرجع السابق: ١٦٢/١.

(٢) البيان: ١١٥/١.

بالعناية بالمعاني وتحري الجيد المختار منها.

وسنتحدث الآن عن الفنون البلاغية التي ألم بها الجاحظ معتمدين في ذلك على تقسيم البلاغة إلى علومها الثلاثة: البيان، والبديع، والمعاني.

١ - البيان: لا يستعمل الجاحظ كلمة البيان كما استعملها المتأخرون، فلم تكن هذه اللفظة قد اتخذت اسما اصطلاحيا يدل على نوع معين من أنواع البلاغة.

ومن جملة استعمالات الجاحظ لكلمة (البيان) أنها تأتي عنده بمعناها اللغوي تماما، وهو الإفهام والتعبير ونقل الأفكار إلى الآخرين. نلمح ذلك في قوله: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ماكان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر، والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام. فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان[١]. وذلك أن المعاني والأفكار تكون عادة مستورة في النفس لا يفهم المراد منها، وتحتاج إلى وسيلة تنقلها إلى الآخرين، وتخرجها من صدور أصحابها، وهذه الوسيلة هي: «البيان» البيان هاهنا إذن بمعناه اللغوي، وهو الإيضاح والكشف والإظهار. يقول الجاحظ أيضا في الحديث عن هذا المعنى اللغوي للبيان: «والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه[٢]».

ومن هنا جعل الجاحظ كل وسيلة تعبر عن المعنى، وتكشف عن قصد صاحبها بيانا، فالله لم يرضَ من البيان بصنف واحد، بل جمع ذلك ولم يفرق: وكثَّر ولم يقلل، وأظهر ولم يخف، وجعل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم، والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم في أربعة أشياء وفي خصلة

(١) البيان: ١/٧٥ - ٧٦.

(٢) البيان: ١/٧٩.

خامسة.. وهذه الخصال هي: اللفظ - والخط - والإشارة - والعقد [1].. » والخامسة هي « الحال التي تسمى نُصبة.. ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها [2] » وقد مضى الجاحظ بعد ذلك يتحدث عن كل نوع من أنواع البيان الخمسة هذه [3] على أن أفضلها هو ماكان باللفظ والكلام. وقد تحدث الجاحظ كثيرا عن فضيلة الكلام والقدرة عليه، وآثره على الصمت. يقول: « وكيف يكون الصمت أنفع، والإيثار له أفضل، ونفعه لا يكاد يجاوز رأس صاحبه، ونفع الكلام يعم ويخص، والرواة لم ترو سكون الصامتين كما روت كلام الناطقين، بالكلام أرسل الله أنبياءه لا بالصمت، ومواضع الصمت المحمودة قليلة ومواضع الكلام المحمودة كثيرة، وطول الصمت يفسد اللسان [4] ». وله رسالة خاصة عنوانها « فضل النطق على الصمت » رد فيها على من فضل الصمت على الكلام، وقال: إني رأيت فضيلة الكلام باهرة، ومنقبة المنطق ظاهرة في خلال كثيرة وخصال معروفة منها.. [5] ». وراح يعدّد هذه المناقب، وكان ذلك بداية للحديث عن البيان بمعناه الخاص الذي يرادف عند الجاحظ معنى البلاغة والقول الجميل. فمن حيث التعبير بالكلام يتفاوت حظ الناس منه. فمنهم من يعبر عن مقصوده بلغة رديئة ملحونة، أو بلغة عادية ليس عليها مسحة من جمال أو حسن. ومنهم من يتخذ لذلك لغة فنية فيها الإشراق والبهاء والرونق والجمال، وهذه اللغة هي التي يجدر أنه يسمى صاحبها أديبا أو بليغا أو بيِّنا. وقد مربنا مثل هذا التخصيص قبل قليل عند الحديث عن البلاغة في توجيه الجاحظ لعبارة العتابي بأن البلاغة هي الإفهام ولكن بلغة فنية جميلة. وإذن يكون للبيان عند الجاحظ مدلولان: مدلول عام، وهو الإفهام والتعبير وإيصال الأفكار إلى الغير

---

(١) البيان: ١/٤٩.

(٢) البيان: ١/٧٦.

(٣) البيان: ١/٧٦ - ٨٣.

(٤) البيان: ١/٢٧٢.

(٥) رسالة الجاحظ في تفضيل النطق على الصمت على هامش الكامل للمبرد: ٢/٢٣٠.

بأي شكل كان ذلك من لغة أو إشارة أو خط أو غيرها، ثم مدلول خاص وهو الإفهام باللغة الجميلة التي اكتملت لها عناصر فنية معينة، وهذا المدلول يعني البلاغة. وبهذا المدلول للكلمة عنون الجاحظ كتابه، فأطلق عليه اسم «البيان والتبيين» الذي يعني - فيما يظهر -، طريقة القول الفني الجميل وعناصره وأدواته، مع إيراد أمثلة كثيرة له من التراث العربي تعين عليه، وتساعد الدارس على التمرس به. وإذن فالبيان عنه الجاحظ لا يقصد به «علم البيان» الذي هو فرع من علوم البلاغة يعني: التشبيه، والاستعارة، والكنايه، والمجاز، كما تواضع على ذلك المتأخرون. وإن كان الجاحظ قد درس فنون هذا العلم وتحدث عنها، من غير أن تدخل تحت المدلول الاصطلاحي المتأخر للكلمة. فمن علوم البيان التي تحدث عنها الجاحظ:

١ - **التشبيه:** لم يتحدث الجاحظ عن التشبيه في تعريفات، ولم يبين أركانه أو حدوده كما فعل المتأخرون، ولكنه قد عرفه رغم ذلك بمعناه الاصطلاحي وأورد كثيرا من الأمثلة عليه، وتحدث عن بعض الأمثلة الذائعة منه فقال: «يشبه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس والغيث والبحر، وبالأسد والسيف وبالحية والنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الإنسان، وإذا ذموا قالوا: هو الكلب والخنزير، وهو القرد والحمار، ثم لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم[1]» فالتشبيه كما يفهم من عبارة الجاحظ هو اشتراك شيئين في صفة أو أكثر دون أن يعني ذلك خروج المشبه عن حالته إلى المشبه به أو انطباقه معه تماما، واشتراكهما في جميع الصفات حتى لا يتمايزان، وذلك هو التعريف البلاغي الذي وضعه المتأخرون للتشبيه. ويعد الجاحظ التشبيه نوعا من المثل، ويلاحظ أن وجه الشبه ينبغي أن يكون واضحا في المشبه به الذي يضرب به المثل، أو أن تكون صفاته أتم منها في المشبه يقول: «والحمار هو الذي ضرب به القرآن المثل في الصوت، وضرب به المثل في الجهل، فقال «كمثل الحمار يحمل

(١) الحيوان: ١/٢١١.

أسفارا » فلو كان شيء من الحيوان أجهل بما في بطون الأسفار من الحمار لضرب به المثل[1] » ووضوح الصفة في المشبه به هي التي تسوغ ضرب المثل به وتجعله مقبولا عند الناس. وإلا فإن التشبيه بشيء ليس وجه الشبه فيه قويا جليا يعد ضربا من الهذر يقول الجاحظ في التعليق على قول النابغة الذبياني.

فألفيت الأمانة لم تُخْنها كذلك كان نوحٌ لا يخُونُ

ليس لهذا الكلام وجه لأن الناس إنما يضربون المثل بشيء نادر من فعل الرجال ومن سائر أمورهم كصبر أيوب، وحلم الأحنف، وكرم حاتم، أما إذا ضرب المثل بفعل شخص ولم يكن مشهورا به؛ كان الكلام مصروفا عن وجهه، ولو كان الفعل من صفات الشخص، فإذا قلت: كان الشعبي لا يمنع. وكان النخعي لا يقول: لا. لم يكن شيئاً، ولو كان الأمر منهما على ما قلت. ولكنهما غير مشهورين[2] بذلك». وقد بلغ من اهتمام الجاحظ بالتشبيه أنه فتح له في كتابه (البيان والتبيين) بابا خاصا بعنوان «باب من الشعر فيه تشبيه الشيء بالشيء» مثل له بأمثلة كثيرة منها قول الشاعر:

بدا البرق من نحو الحجاز فشاقني وكلُّ حجازيٍّ له البرقُ شائقُ
سرى مثلَ نبضِ العرقِ والليلُ دونه وأعلامُ أبْلَى كلُّها والأسالِقُ[3]

وقد اهتم الجاحظ في حديثه عن التشبيه كثيرا ببيان وجه الشبه وإيضاحه وإظهار ما فيه من جمال، وقد وردت معنا أمثلة من التشبيهات القرآنية التي توقف عندها، فرد اعتراضات الخصوم الذين زعموا أن الصلة ليست ظاهرة بين المشبه والمشبه به في تشبيه المنسلخ عن الآيات بالكلب اللاهث، وأن المشبه به (الشيطان) في قوله تعالى ﴿طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ صورة غير معروفة في الذهن، فرأوا في ذلك مجافاة لفن التشبيه، فأوضح الجاحظ أن التشبيه لا يعتمد

(١) الحيوان: ٢/٢٥٥.
(٢) الحيوان: ٢/٢٤٧ - ٢٤٨.
(٣) البيان: ٢/٣٢٨.

دائما على الحسيات، بل كثيرا ما يُلجأ فيه إلى الصور الخيالية أو الأشياء التي لها صورة مقررة في الذهن، دون أن يكون لها أحيانا حقيقة حسية في الواقع الخارجي، وقد سمى المتأخرون هذا النوع من التشبيه بالتشبيه الوهمي[1].

الاستعارة والمجاز: لعل الجاحظ أول من استعمل المجاز بمعناه الاصطلاحي المعروف، وهو المعنى المقابل للحقيقة. والجاحظ على مذهب المعتزلة الذين يتوسعون - كما سنرى - في استعمال المجاز، ويؤولون به كثيراً من الآيات، وخاصة ما تشابه منها خدمة لأغراضهم.

ولذلك نرى الجاحظ ينعى على من ينكر أن يكون في اللغة مجاز، ويرد عليهم قائلا: «وقد طعن ناس من الملحدين وبعض من لا علم له بوجوه اللغة وتوسع العرب في لغتها وفهم بعضها عن بعض بالإشارة والوحي[2] والمجاز عند الجاحظ ميزة كبيرة من مزايا اللغة العربية. «وهذا الباب مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتسعت[3]». وإذن فالمجاز عند الجاحظ هو استعمال اللفظ في غير حقيقته على سبيل التوسع من أهل اللغة، ثقة منهم بفهم السامع، وهو ضرورة لغوية لا بد منها، ومفخرة من مفاخر العرب، واستعماله يؤدي إلى اتساع اللغة واستعمالها في مدلولات جديدة. ومن أمثلة المجاز التي تحدث عنها الجاحظ عدا عن المجازات القرآنية التي أشرنا إليها: حديثه عن مجاز الأكل والذوق، إذ عقد لذلك بابا خاصا سماه (المجاز والتشبيه في الأكل والذوق) فذكر قول الشاعر:

وقد أكلت أظفارَه الصخرُ كلما ... تعايا عليه طولُ مرقىً توصّلا

فرأى فيه استعمالا للكلمة على غير حقيقتها، وقال: جعل النحت والتنقُّص أكلاً. قال خفاف:

---

(١) انظر كتاب الإيضاح: ٣٣٦.

(٢) الحيوان: ٥/٤٢٤.

(٣) الحيوان: ٥/٤٢٦.

أبـا خـراشـةَ أمـا أنـــت ذا نفـــرٍ فـإن قـومـيَ لم تـأكُلْهُـمُ الضَبُــعُ

والضبع: السنة. فجعل تنقُّص الجدب والأزمة أكلا[1]. وسرد أمثلة أخرى لما جاء من لفظ (الأكل) مستعملا على سبيل المجاز. كما تحدث عن مجاز الذوق، وهو «قول الرجل إذا بالغ في عقوبة عبده: ذق، وكيف ذقته؟ وكيف وجدت طعمه؟ قال عز وجل: ﴿ذق إنك أنت العزيز الحكيم﴾[2] كما أنه لو قال القائل: «جئت وقد ذبحني العطش لكان ذلك مجازا»[3].

ولكن الجاحظ في حديثه عن المجاز لا يفرق بين أنواعه المختلفة فعلى الرغم من أنه قد عرف المجاز اللغوي والمجاز العقلي، ولكنه لم يطلق عليهما هذه التسمية. عرف المجاز اللغوي، وعلل له حين فسر قوله تعالى: ﴿يخرج من بطونها شراب) وقال: إن العسل ليس بشراب، وإنما هو شيء يحول بالماء شرابا أو بالماء نبيذاً، فسماه شرابا؛ إذ كان يجيء منه الشارب، فقرر بهذا أن تسمية الشيء باعتبار ما سيؤول إليه جائزة في البيان العربي[4].

وعرف المجاز العقلي الذي سيعول عليه المعتزلة كثيراً في تأويلاتهم، وخاصة تأويلات آيات الجبر والاختيار، وأعطانا بضعة أمثلة له، ووقف عندها يرد إنكار المنكرين لهذا اللون البياني. فالحسن سمع رجلا يقول: «طلع سهيل، وبرد الليل، فكره ذلك وقال: إن سهيلا لم يأت بحر ولا ببرد قط، وكره مالك بن أنس أن يقول الرجل للغيم والسحاب: ما أخلقها للمطر» ولكن الجاحظ لا يقر إنكار المنكر، ويرى هذا استعمالا عربيا صحيحا جاءت به أساليبهم وعرفه بيانهم في التعبير. فقد جاء في كلام العرب أن يقولوا: جاءت السماء اليوم بأمر عظيم. وقد قال الشاعر:

---

(١) الحيوان: ٥/٢٤.
(٢) الحيوان: ٥/٢٨.
(٣) الحيوان: ٤/٨٥.
(٤) الحيوان: ٥/٤٢٦، وانظر البلاغة العربية في دور نشأتها: ١٤٥.

إذا سقــط السماءُ بــأرض قــومٍ　　　رعينـاه وإن كــانــوا غِضــابــا

فزعموا أنهم يرعون السماء وأن السماء سقط. ومن الواضح أن بعض الناس قد انكر هذا اللون من الكلام، وكان أصل إنكارهم المعنى الديني الذي يدعو إلى إسناد جميع الأعمال إلى الله ولا يرى غيره قادرا على الإتيان بشيء، ولكن الجاحظ قد فهم هذا الاستعمال وشرحه،واحتج له بشواهد من اللغة، وبيّن أنه استعمال شائع عند الناس، وهو نوع من المجاز السهل المعروف[1].

واما الاستعارة فهي عند الجاحظ تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه، وهو يضع صراحة هذا التعريف لها، مما يعد محاولة مبكرة لوضع تعريف للاستعارة. يقول في التعليق على قول الشاعر:

يــا دارُ قــد غيَّــرهــا بلاهــا　　　كـــأنما بقلــمٍ محاهـــــا
وطفِقَــت سحــابــةٌ تغشــاهــا　　　تبكـي على عِـرَاصِهــا عينــاهــا

وعيناها ها هنا للسحاب، وجعل المطـر بكـاء مـن السحـاب على طـريـق الاستعارة وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه[2] » وذكر أمثلة كثيرة من القرآن وكلام العرب، وعلق عليها بما يفيد هذا التعريف ويدعمه. ففي قوله تعالى: ﴿هذا نزلهم يوم الدين﴾ ذكر أن العذاب لا يكون نزلا ،ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم سمِّي باسمه. وقال الآخر:

فقلـــتُ أطعمنـــي عميـــرٌ تمـــراً　　　فكـــان تمـــري كهـــرةً وزبـــرا

والتمر لا يكون كهرة وزبرا ولكنه على ذا[3] ». وتعريف الجاحظ للاستعارة بأنها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه لا يمنع دخول المجاز المرسل تحتها لأنه هو أيضاً تسمية الشيء باسم غيره ثقة من القائل بفهم السامع. ولذلك كانت

---

(١) البلاغة العربية في دور نشأتها: ١٤٤، وقارن بالحيوان: ٤٢٦/٥.
(٢) البيان: ١٥٣/١.
(٣) الحيوان: ١٧٢/٤.

الاستعارة عنده مختلطة بالمجاز والمثل والتشبيه والبدل. يقول في التعليق على قوله تعالى: ﴿فإذا هي حية تسعى﴾ :ومن جعل للحيات مشياً من الشعراء أكثر من أن نقف عليهم،ولو كانوا لا يسمون انسيابها مشيا وسعيا لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل وأن قام الشيء مقام غيره أو مقام صاحبه، ومن عادة العرب أن تشبّه به في حالات كثيرة وقال الله تعالى: ﴿هذا نزلهم يوم الدين﴾ والعذاب لا يكون نزلا ولكنه أجراه مجرى كلامهم[(١)]. وهكذا عرف الجاحظ الاستعارة وتسميتها، وعدها مجازا، كما لاحظ فيها معنى التشبيه.وإذا كان الجاحظ لم يضع للاستعارة التعريف الجامع المانع الذي يعصمها من الاختلاط بغيرها كما فعل المتأخرون، فعرفوها بأنها مجاز مرسل علاقته المشابهة، فإن ملاحظاته عنها - ولا شك - كانت أكبر عون في سبيل ذلك.

الكناية: جاءت الكناية عند الجاحظ بمفهومها العام، وهو ترك التصريح بالشيء والتعبير عنه تلميحا وإشارة يقول: «رب كناية تُربي على إفصاح، ولحظ يدل على ضمير[(٢)]»،والكناية ككل لون من ألوان البيان مرتبطة بالحال ومستدعاة عنها، وهي تحسن حين يُراعى فيها المقام، يقول الجاحظ: «ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ... فالإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال[(٣)]». ولكن الكناية لم تأت عنده بمعناها العام الذي يقابل التصريح فقط، وإنما جاءت كذلك على معناها في الاصطلاح البلاغي. يقول: «وإذا قالوا: فلان مقتصد فتلك كناية عن البخل، وإذا قالوا للعامل: مستقصٍ، فتلك كناية عن الجور قال شريح: «الحدة كناية عن الجهل» وقال أبو عبيدة: «العارضة كناية عن البذاء»[(٤)] كما تحدث عن بعض الكلمات الإسلامية المحدثة التي أصبحت تستعمل كناية عن بعض

---

(١) الحيوان: ٤/١٧٢.
(٢) البيان: ٢/٧.
(٣) الحيوان: ٣/٣٩.
(٤) البيان: ١/٢٦٣.

المعاني. من ذلك مثلا «اسم المنافق لمن رأى بالإسلام واستسر بالكفر. أُخذ ذلك من النافقاء والقصعاء والدماء.. وكما سمّوا رجيع الإنسان الغائط، وإنما الغيطان البطون التي كانوا ينحدرون فيها إذا أرادوا قضاء حاجة للستر. ومنه العذرة وإنما العذرة الفناء، والأفنية هي العذرات، ولكن لما طال إلقاؤهم النجو والزبل في أفنيتهم سميت تلك الأشيا التي رموا باسم المكان الذي رُميت به.. ثم يقول: وكذلك كان كنايتهم في انكشاف عورة الرجل. يقال: كشف علينا متاعه وعورته وشِواره، والشوار: المتاع، وكذلك الفرج وإنما يعنون الأير والحر والاست[1].

٢ ـ **البديع:** لعل الجاحظ أول من دوّن هذه الكلمة وأرّخ لها مصطلحا بلاغياً متداولاً. وقد ذكر البديع في البيان والتبيين عند تعليقه على قول الأشهب بن رميلة:

إن الألى حانت بفلجٍ دماؤهم   هُمُ القومُ كلَّ القوم يا أمَّ خالدِ
هُمُ ساعدُ الدهر الذي يُتَّقى به   وما خيرُ كفٍ لا تَنُوءُ بساعدِ

فقال: «قوله: هم ساعد الدهر إنما هو مثل، وهذا الذي تسميه الرواة البديع[2]». وهذا التعليق يعني أن البديع عند الجاحظ لا يحمل ذلك المدلول الاصطلاحي الذي عرف فيما بعد، وأطلق على مجموعة من الألوان البلاغية حملت اسم البديع الذي هو فرع من فروع علوم البلاغة الثلاثة. إنه ها هنا بعيد عن المعنى الاصطلاحي المتأخر، فهو يطلق على الاستعارة. وكذلك في الأمثلة الأخرى التي أوردها الجاحظ شواهد على البديع.. كقول الراعي:

همُ كاهلُ الدهر الذي يُتقى به   ومنكبه إن كان للدهر منكب

وحديث الرسول: «موسى الله أحدّ، وساعدُ الله أشدّ» وقول كعب بن عدي:

---

(١) الحيوان: ١/٢٣٤.
(٢) البيان: ٤/٥٥.

شدَّ العصات على البريء بمن جنى ... حتى يكون لغيره تنكيلا
والجهل في بعض الأمور إذا اعتدى ... مستخرجٌ للجاهلين عقولا

وكقول الآخر:

ومولىً كضرسِ السوء يؤذيك مسُّهُ ... ولا بد إن آذاك أنك فاقِرُه[1]

فمن الأمثلة التي يوردها الجاحظ للبديع يتضح أنه يعني به كل ما يزخرف الكلام ويزينه ويجمّله، سواء اتخذ الشاعر إلى ذلك استعارة أم مجازاً أم تشبيها أم أي لون بلاغي يحقق له هذا الهدف، كما يلاحظ من عبارة الجاحظ السابقة أيضا أنه لم يكن هو أول من أطلق لفظة البديع على هذه الفنون البلاغية، وإنما نقل ذلك عن الرواة، واستعمله فيما ألف.

وفي محاولة من الجاحظ للتأريخ لنشوء مذهب البديع يرده إلى بشار بن برد، فهو أول من استكثر منه في شعره، واحتفى به احتفالا شديدا لفت إليه أنظار النقاد، ثم قلد الشعراء بشارا في هذا المذهب واحتذوا حذوه، فكان من شعرائه العتابي والنمري ومسلم، ولكن بشارا أجودهم وأحسنهم. يقول عن العتابي: «على ألفاظه وحذوه ومثاله في البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين، كنحو منصور النمري ومسلم بن الوليد الأنصاري وأشباههما. وكان العتابي يحتذي حذو بشار في البديع، ولم يكن في المولدين أصوبُ بديعا من بشار وابن هرمة[2].

وكما دفعت الحماسةُ للعرب الجاحظ من قبلُ إلى أن يجعلهم أبلغ الأمم وأقدرهم على الخطابة، وأن يقصر القدرة على البديهة والارتجال عليهم، فكذلك تدفعه الحماسة ها هنا إلى أن يقصر البديع عليهم، فيقول: «والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان[3]».

(١) البيان: ٤/٥٦.
(٢) البيان: ١/٥١.
(٣) البيان: ٤/٥٦.

وإذا كان الجاحظ لم يطلق لفظة البديع بمعناها الاصطلاحي المتأخر فإن ذلك لم يمنعه من أن يشير إلى عدد من الألوان التي أصبحت فيما بعد من موضوعات علم البديع ومنها:

أ ـ السجع: عرض الجاحظ له، وأورد كثيرا من الأمثلة عليه[1]، ونوه بتأثيره في نفوس السامعين، وردّ التهمة التي حملت على السجع، إذ فهم بعض الناس من حديث الرسول للرجل الذي قال له: « أرأيت من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهلّ، أليس مثل ذلك يُطَل؟ (يهدر دمه) فأجابه: أسجع كسجع الجاهلية؟ وفي رواية: أسجع كسجع الكهان[2]؟ معنى النهي والتحريم، فقالوا بكراهته، وقد ساق الجاحظ لرد هذا الرأي عدة أقوال منها قول الرقاشي: « لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس، ولكنه عسى أن يكون أراد إبطال حق فتشادق في الكلام[3].

ويرى الجاحظ أن الذي كرّه الأسجاع بعينها أن كهان العرب الذين كانوا يدعون الكشف عن الغيب بحجة أن مع الواحد منهم رئيا من الجن يلهمه كانوا يتكهنون ويحكمون بالأسجاع يقول: « وكان الذي كرّه الأسجاع بعينها، وإن كانت دون الشعر في التكلف والصنعة، أن كهان العرب الذين كان أكثرُ الجاهلية يتحاكمون إليهم، وكانوا يدّعون الكهانة، وأن مع كل واحد منهم رئياً من الجن... كانوا ينضّرون ويحكمون بالأسجاع... قالوا: فوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية، ولبقيتها فيهم وفي صدور كثير منهم. فلما زالت العلة زال التحريم[4]. ثم قال الجاحظ: « وقد كانت الخطباء، تتكلم عند الخلفاء الراشدين فيكون في تلك الخطب أسجاع كثيرة فلا ينهونهم »[5].

(١) البيان: ١/٢٨٤ ـ ٢٨٩ ـ ٢٩٧ ـ ٤٠٨.
(٢) البيان: ١/٢٨٧.
(٣) البيان: ١/٢٨٧.
(٤) البيان: ١/٢٩٠.
(٥) المرجع السابق وصفحته.

ب ـ **المزدوج:** وعرض الجاحظ للمـزدوج مـن الكلام فجعلـه الأسجـاع كلها، فقال: «الأسجاعُ الكلام المزدوج على غير وزن. وفتح له بابا في البيان والتبيين سماه (باب مزدوج الكلام) صدَّره بقول الرسول ﷺ في معاوية: اللهم علّمه الكتاب والحساب، وقِه العذاب»[١].

جـ ـ **الاقتباس:** عرفه الجاحظ وإن لم يسمه، وقد ذكر أن «خطباء السلف الطيب وأهل البيان من التابعين بإحسان ما زالوا يسمون الخطبة التي لم تبتدىء بالتحميد، وتستفتح بالتمجيد: البتراء، ويسمون التي لم توشَّح بالقرآن، وتزيَّن بالصلاة على النبي ﷺ: الشوهاء[٢]». ويقول أيضاً: «وكانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجمع آي من القرآن؛ فإن ذلك مما يورث الكلام البهاء والوقار والرقة وسلس الموقع[٣]» ويحكى عن عمران بن حطان قوله: «خطبت عند زياد خطبة ظننت أني لم اقصِّر فيها عن غاية، ولم أدع لطاعن علة، فمررت ببعض المجالس، فسمعت شيخاً يقول: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن[٤]».

د ـ **الإرصاد:** عرض له ولم يسمه بهذا الإسم، ولكن كان في كلامه ما يشعر بمعرفته به، فقد نقل كلام ابن المقفع: «ليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أن خير أبيات الشعر البيتُ الذي إذا سمعتَ صدره عرفت قافيته[٥]» وهذا ـ كما يلاحظ ـ هو تعريف الإرصاد عند المتأخرين.

هـ ـ **أسلوب الحكيم:** سماه (اللغز في الجواب) وعرض طائفة من الأمثلة عليه، كقول الحجاج لرجل من الخوارج: أجمعتَ القرآن؟ قال: أمتفرقاً كان فأجَمعه؟ قال: أتقرؤه ظاهرا؟ قال: بل أقرؤه وأنا أنظر إليه. قال: أتحفظه؟

---

(١) البيان: ١١٦/٢.

(٢) البيان: ٦/٢.

(٣) البيان: ١١٨/١.

(٤) البيان: ٦/٢.

(٥) البيان: ١١٦/١.

قال: أخشيت فراره فأحفظه». ومن ذلك أيضاً أن الحطيئة كان يرعى غنما له وفي يده عصا، فمر به رجل فقال: يا راعي الغنم ما عندك؟ قال: عجراء من سلم. يعني عصاه. قال: إني ضيف. فقال الحطيئة: للضِيفان أعددتها»[1].

و ـ **حسن التقسيم:** وهو الذي سماه هذه التسمية، وعلل به استحسان عمر لبيت زهير:

وإن الحــق مقطعـــه ثـــلاثٌ   يميـــنٌ أو نِفَـــارٌ أو جِـــلاء

إذ راح يردده كالمتعجب من علمه بالحقوق، وتفصيله بينها، وإقامته اقسامها. كما تعجب من قصيدة عبدة بن الطيب التي منها البيت التالي:

والمرءُ ساعٍ لشيء ليس يدركـه   والعيش شُحٌ وإشْفاقٌ وتأميلُ

وجعل يردد (والعيش شح وإشفاق وتأميل) وعلّق الجاحظ على ذلك قائلا: يعجّبهم من حسن ما قسّم وفصّل[2].

ز ـ **مراعاة النظير:** أشار إليه الجاحظ دون أن يسميه بهذا، فقد لاحظ ـ كما مر معنا سابقا ـ أن هنالك بعض الألفاظ في القرآن تأتي متصاحبة دائما، ولا تكاد تفترق: كالصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار[3].

ح ـ **المذهب الكلامي:** لم يرد الحديث عنه في مؤلفات الجاحظ التي بين أيدينا، ولكن ابن المعتز في كتابه البديع ينقل تسميته عنه ويقول: (وهذا باب ما أعلم أني وجدت في القرآن منه شيئا، وهو ينسب إلى التكلف تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا).

ومثل له بقول أبي الدرداء: إني أخوف ما أخاف علَيكم أن يقال: علمت

(١) البيان: ٢/١٤٧.
(٢) البيان: ١/٢٣٩.
(٣) البيان: ١/٢١.

فماذا علمتُ؟ وبقول الفرزدق:

لكلِّ امرىء نفسان: نفسٌ كريمةٌ وأخرى يعاصيها الفتى ويطيعها
ونفسك من نفسك تشفع للندى إذا قل من أحرارهن شفيعها [1]

وأورد أمثلة أخرى تدل على أن معناه عنده التلاعب بالألفاظ، وتلوينها على طريقة أصحاب الكلام، ولعل هذا ما جعل ابن المعتز ينفيه عن القرآن. ولكن الظاهر أن المذهب الكلامي قد اختلف مدلوله عند المتأخرين، فأصبح يعني «احتجاج المتكلم على ما يريد إثباته بحجة تقطع المعاند له فيه على طريقة أرباب الكلام، ومنه نوع منطقي تستنج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة [2]».

٣ ـ **المعاني:** لم يستعمل الجاحظ هذه اللفظة بمدلولها الاصطلاحي الذي عرف بعد ذلك، ولكنه عرض لبعض الموضوعات التي أصبحت تندرج تحت موضوع علم المعاني، ومما عرض له من ذلك:

أ ـ **الخبر والطلب:** رأينا من قبل أن المعتزلة كانوا من أسبق من ظهر عندهم الحديث في موضوعات الخبر والإنشاء، والصدق والكذب، لحاجتهم إليها في الجدل والنقاش، وقد يكون النظام أول من تحدث عن ذلك كما سبق أن أشرنا، وقد بينا رأيه في الخبر، وتعريفه له، وانقسامه عنده إلى قسمين: صادق وكاذب.

ولكن الجاحظ ينكر انحصار الخبر في الصدق والكذب فقط، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام: صادق، وكاذب، وغير صادق ولا كاذب. فالصادق هو المطابق للواقع مع الاعتقاد بأنه مطابق. والكاذب الذي لا يطابق الواقع مع الاعتقاد بأنه غير مطابق. وأما الذي ليس بصادق ولا كاذب فهو يشمل:

١ ـ الخبر المطابق للواقع مع الاعتقاد بأنه غير مطابق.

---

(١) البديع: ٥٤ ـ ٥٦.
(٢) بديع القرآن لابن أبي الإصبع: ٣٨.

٢ ـ الخبر المطابق بدون اعتقاد أصلا.

٣ ـ الخبر غير المطابق مع الاعتقاد أنه مطابق.

٤ ـ الخبر غير المطابق بدون اعتقاد أصلا.

واحتج الجاحظ لرأيه بقوله تعالى: ﴿أفترى على الله كذبا أم به جنة﴾ فإنهم حصروا دعوى النبي ﷺ الرسالة في الافتراء والإخبار حال الجنون، بمعنى امتناع الخلو، وليس إخباره حال الجنون كذبا، لجعلهم الافتراء في مقابلته، ولا صدقا؛ لأنهم لم يعتقدوا صدقه، فثبت أن من الخبر ما ليس بصادق لا كاذب [1]. ولكن أحداً من البلاغيين لم يأخذ برأي الجاحظ أو أستاذه النظام من قبل في تقسيم الخبر، وبقي الرأي السائد الذي يعتد به الجمهور أن الخبر قسمان: صادق، وهو ما طابق الحقيقة والواقع، وكاذب، وهو ما خالفها. وهكذا كان النظام والجاحظ المعتزليين من أوائل الذين تحدثوا في هذه الموضوعات، وانشغلوا ببحث مسائلها، مما كان مادة غنية استفاد منها البلاغيون المتأخرون في كتابه موضوعات الخبر والإنشاء، وقد أشار إلى ذلك ابن قتيبة حينما قال: «إن الكلام في هذه الأمور من آراء المتكلمين ومسائلهم الخاصة [2]».

ب ـ الفصل والوصل: عرض له الجاحظ وجعله البلاغة كلها في تعريف الفارسي لها إذ سئل عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل» [3] وقد لاحظ موطنا من مواطن الوصل، وهو كمال الانقطاع مع الإيهام وهو يأتي إذا كان بين جملتين كمال الانقطاع لاختلافهما خبرا وإنشاء، الأمر الذي يقتضي الفصل بينهما، ولكن هذا الفصل قد يوهم خلاف المقصود، وحينئذ توصل الثانية بالأولى، فتجيء واو العطف دفعا لهذا الإيهام واقامة لقصد المتكلم. وقد ذكر مثالا لذلك وهو قول أبي بكر وقد مرّ برجل ومعه ثوب فقال له: أتبيع الثوب: فقال: لا عافاك الله.

(١) المطول على التلخيص: ٤١، وانظر الإيضاح: ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) أدب الكاتب: ٤.

(٣) البيان: ١/٨٨.

فقال أبو بكر رضي الله عنه: علّمتم لو كنتم تعلمون. قل لا، وعافاك الله[1].

جـ - الإيجاز والإطناب: عرف الجاحظ الإيجاز بقوله: «لو أن قائلا قال لبعضنا: ما الإيجاز؟ لظننت أنه يقول الاختصار[2]». ولكن هذا الإيجاز لا يعني قلة عدد الحروف أو قصر الألفاظ، وإنما يعني أن تساوي الألفاظ المعاني التي يراد التعبير عنها دون زيادة، فهي إذن مطابقة بين اللفظ والمعنى بما يفي بالمضمون، وقد يمتد الكلام صفحات ويسمى موجزا يقول: «الإيجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ، وقد يكون البابُ من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز، وكذلك الإطالة، وإنما ينبغي أن يحذف بقدر ما لا يكون سببا لإغلاقه ولا يردد، وهو يكتفي من الإفهام بشطره، فما فضل عن المقدار فهو الخطل[3]». وكان يرى في كتب الفلاسفة لا سيما كتاب أرسطو في المنطق إيجازا شديدا يُخرج المعنى إلى الغموض والإبهام، ونراه يدعو مصنفي الكتب إلى الابتعاد عن هذا الإيجاز المخلّ، وأن تكون كتبهم واضحة مفهومة. فليس الكتاب إلى شيء أحوج منه إلى إفهام معانيه، ولذلك لا ينبغي للكاتب أن يهذب كتابه (جدا) وينقّحه ويصفيّه ويروّقه حتى لا ينطق الا بلب اللب، وباللفظ الذي قد حذف فضوله، وأسقط زوائده، حتى عاد خالصا لا شَوْب فيه[4]». وهو يلوم الأخفش لما يجري في كتبه من تعقيد ويقول له: «أنت أعلم الناس بالنحو، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها؟ وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها[5]».

وقد عرف الجاحظ الإيجاز بنوعيه: إيجاز الحذف، وإيجاز القصر. فأما إيجاز الحذف فقد فتح له بابا في البيان والتبيين سماه (باب من البيان المحذوف) وذكر

(١) البيان: ١/٢٦١.
(٢) الحيوان: ١/٩٠.
(٣) الحيوان: ١/٩١.
(٤) المرجع السابق وصفحته.
(٥) الحيوان: ١/٨٨.

فيه أمثلة كثيرة، منها، أن المهاجرين قالوا: يا رسول الله، إن الأنصار قد فضلونا بأنهم آووا ,نصروا، وفعلوا وفعلوا. قال النبي عليه السلام: أتعرفون ذلك لهم؟ قالوا: نعم. قال: فإن ذلك ليس في الحديث غير هذا، يريد أن ذلك شكر ومكافأة [1].

وأما إيجاز القصر فقد تعرض له من غير تسمية حين علّق على قول الإمام علي رضي الله عنه: قيمة كل امرىء وما يحسن، بقوله: فلو لم نقف من هذا الكتاب إلا على هذه الكلمة لوجدناها شافية كافية مجزئة مغنية، بل لوجدناها فاضلة عن الكفاية، وغير مقصرة عن الغاية، وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره [2] ». فإيجاز القصر عنده هو الجمع للمعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة، وقد رأينا الجاحظ عند حديثه عن إعجاز القرآن يلاحظ هذه الخاصة في الألفاظ القرآنية، وما تتميز به من دقة وإيجاز، فاللفظ القليل يجمع المعاني الكثيرة، ويؤدي ما تؤديه العبارات الطويلة، وقد ضرب أمثلة عديدة من القرآن، وحمله ذلك على أن يؤلف كتابا عرض فيه للإيجاز، وفصّل معناه في القرآن. كما لاحظ أن هذا النوع من الإيجاز مما يتميز به كلام الرسول عليه السلام. قال: « وأنا ذاكر بعد هذا فناً آخر من كلامه ﷺ، وهو الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه.. وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته،وقلة حاجة السامع إلى معاودته... يبزّ الخطب الطوال بالكلم القصار [3] » وكما تكون العبرة في الإيجاز بالمواقف والمقامات لا بطول الألفاظ وقصرها، كذلك تكون في الإطناب، فقد حدد له الجاحظ الحال أو المقام الذي يستدعيه فقال: « وجملة القول في الترداد أنه ليس فيه حد ينتهى إليه ،ولا يؤتى على وصفه، وإنما ذلك على قدْر المستمعين، ومن يحضره من

(١) البيان: ٢٧٨/٢.
(٢) البيان: ٨٣/١.
(٣) البيان: ١٨/٢.

العوام والخواص[١]». وقد أوضح من قبل أيضا عند الحديث عن إعجاز القرآن أن الذكر الحكيم يلجأ إلى الترداد والتكرار في القصص القرآني حين يستدعي المقام ذلك، ويكون أوقع في التأثير في نفوس المخاطبين.

وقد توقف الجاحظ عند نوع من أنواع الإطناب سماه **(إصابة المقدار)**. والمتأخرون يسمونه (الاحتراس) يقول: «قال طرفة في المقدار وإصابته:

فسقى ديارك غيرَ مفسدها   صوبُ الربيعِ وديمةٌ تَهْمِي

طلب الغيث على قدر الحاجة لأن الفاضل ضارّ[٢]».

وهكذا نجد أن الجاحظ في حديثه عن الإيجاز والإطناب قد ربطها بالمواقف والمقامات وبمراعاة مقتضى الحال، والإتيان على مقدار الحاجة، ولم يربطها بطول الألفاظ وقصرها، فقد يكون الاتساع نفسه من باب الإيجاز؛ولذلك يقول: «وليس بإطالة ما لم يجاوز مقدار الحاجة، ووقف عند البغية، وإنما الألفاظ على أقدار المعاني، فكثيرها لكثيرها،وقليلها لقليلها[٣]» وسمى ما جاوز مقدار الحاجة من الكلام، ولم يتوقف عند الغاية إسهابا، وذمه وروى بصدد ذلك قول ابن عمر وقد سئل: «لو دعوتَ الله لنا بدعوات. فقال: اللهم ارحمنا، وعافنا، وارزقنا. فقال له رجل: لو زدتنا يا أبا عبد الرحمن. فقال: نعوذ بالله من الإسهاب[٤]». وحكى عن أبي نائلة إياس بن معاوية - وكان معيبا بالإكثار والتطويل- أنه قيل له في ذلك، فقال: أفتسمعون صوابا أم خطأ؟ قالوا بل صوابا. قال: فالزيادة في الخير خير، ولم يرضَ الجاحظ عن هذه الإجابة، وأنكرها قائلا: وليس كما قال بل للكلام غاية، ولنشاط السامعين نهاية، وما فضل عن مقدار الاحتمال، ودعا إلى الاستثقال والملال فذلك الفاضل هو الهذر

---

(١) البيان: ١/١٠٥.
(٢) البيان: ١/٢٢٨.
(٣) الحيوان: ٦/٧.
(٤) البيان: ١/٩٦.

والخطل والإسهاب الذي سمعت الخطباء يعيبونه[1]».

٤ ـ الألفاظ والمعاني

أثار ما كتبه الجاحظ في هذه القضية كثيرا من الأخذ والرد، وحمل كلامه على تأويلات مختلفة وتفسيرات متعددة، وقد يكون السبب في ذلك بالإضافة إلى غموض بعض عبارات الجاحظ في هذا الموضوع، أن كثيرا من آراء الجاحظ النقدية بصورة عامة كان يغلب عليه الطابع الانفعالي العاطفي. وقد تحمل الحماسة لموضوع معين الجاحظ على أن يسوق حكما ينقض حكما سبق دون أن يلتفت إلى شيء من ذلك. وكتابات الجاحظ على الإجمال تحكمها الفوضى والاستطراد وعدم التنظيم، وفي محاولة للمّ شتاتها والتوفيق بينها. يلقى الباحث عنتا، ويكون الأمر مدعاة للخلاف. وسنحاول أن ندلي بدلونا في هذا الموضوع، ونتلمس آراء الجاحظ في هذه القضية النقدية المهمة.

تحتل العناية بالألفاظ عند الجاحظ مكانة واضحة متَميّزة، ويبلغ الاهتمام بالشكل عنده حدا كبيرا حقا، وهو في مواضع كثيرة يغلّبه على المضمون،ويرى فيه المزيه والفضل أكثر مما يرى ذلك في المعاني والأفكار، وهو يرد على أبي عمرو الشيباني اهتمامه بمعاني هذين البيتين اللذين رأى فيهما ـ فيما يبدو ـ حكمة وأمثالا جعله يؤثرهما ويطلب تدوينهما:

لا تَحْسَبَنَّ الموتَ موتَ البلى ... فإنما الموتُ سؤالُ الرجال
كلاهما موتٌ ولكن ذا ... أفظعُ من ذاك لذلِّ السؤال

ورأى أن هذا الاهتمام لا مسوغ له ما دامت الصياغة فيهما لم تبلغ مستوى فنيا ممتازا ـ هي عنده أهم من المعاني وأكثر فضلا. يقول: «ذهب الشيخ إلى استحسان المعاني، والمعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي والبدوي

---

(١) البيان: ١/٩٩.

والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير (١) ». وهي عبارة تشي - فيما نظن - بالمفاهيم التالية:

١ - أنها تعطي الشكل فضلا على المضمون، فإن وزن الشعر، ولفظه، وسهولة مخرجه، وكثرة مائه، وجودة سبكه، ما هي إلا خصائص شكلية في الشعر، وقد صرح الجاحظ بأن الشأن لها، والمعول في قياس الشعر عليها.

٢ - أن الشكل الذي يعنيه الجاحظ ليس في اللفظة المفردة، ولا في العبارة المجردة ولكنه يحتل مدلولا أوسع من ذلك بكثير. يكاد الشكل ها هنا يكون مرادفا للأسلوب، إنه حسن الصوغ، وكمال الترتيب، ودقة تأليف اللفظ، وجمال نظمه في طبع سمح، لا تكلف فيه ولا تعقيد.

٣ - وتكاد العبارة ها هنا تكون حديثا عن أسلوب الشعر بصورة خاصة، والذي يحس الجاحظ أن له خصائص معينة في عرض الأفكار والمعاني، أسلوب قد يختلف عن أسلوب النثر في كثير، فهو هنا يقوم على إثارة الانفعال، واستمالة الملتقي، إنه يقوم على تقديم المعنى، بطريقة حسية، فيعمد من أجل ذلك إلى التصوير والتجسيم، فهو يشبه الرسم أو النحت في طريقة الصياغة، واعتماده على الزخرفة والتشكيل والألوان.

وللجاحظ عبارات أخرى تشعر أيضا باهتمامه بالشكل، ودعوته إلى العناية بالصياغة، وإحساسه أن التأتي لها أصعب من التأتي للمعاني يقول: « حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة (٢) ». ومن ذلك أيضا موقفه من ترجمة الشعر، فهو يرى أن الشعر لا يُستطاع أن يُترجم، ولا يجوز عليه النقل، ومتى حُوِّل تقطَّع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب، لا

(١) الحيوان: ٣/١٣١.

(٢) البيان: ١/٧٦.

كالكلام المنثور [١] ». ولا شك أن استعصاءه على الترجمة سر من أسرار الشكل، وميزة من مزايا صياغته وأسلوبه، وقد تحدث الجاحظ بعد ذلك كثيرا عن خصائص الألفاظ ومميزاتها، ودعا إلى الاهتمام بشأنها، وحسن اختيارها وانتقائها، فللفظ صفات تحببه إلى النفس، وتجعله يؤثر فيها. فمتى « كان اللفظ كريما في نفسه، متخيَّراً من جنسه، وكان سليما من الفضول، بريئا من التعقيد، حُبِّب الى النفس، واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت له الأسماع، وارتاحت إليه القلوب، وخفَّ على ألسن الرواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعظم في الناس خطره [٢] ». ومن الصفات التي ينبغي أن تتوافر في اللفظ أيضا أنه كما « لا ينبغي أن يكون اللفظ عاميا وساقطا سوقيا، كذلك لا ينبغي أن يكون غريبا وحشيا إلا أن يكون المتكلم بدويا أعرابيا، فإن الوحشيَّ من الكلام الوحشيُّ الوحشيَّ من الناس، كما يفهم السوقي رطانة السوقي [٣] ». وقد تحدث عن فصاحة الكلمة المفردة التي هي إحدى مفردات النظم والتأليف، واشترط لهذه الفصاحة أن تكون الكلمة « بريئة من تنافر الحروف حتى تبدو كأنها بأسرها حرف واحد [٤] ». ومضى يشرح تجنب التنافر، فلاحظ أن هنالك حروفا في العربية لا تتجاور، ولا تقع مقترنة بعضها ببعض، « فإن الجيم لا تقارن الظاء ولا القاف، ولا الطاء ولا الغين، بتقديم ولا بتأخير. والزاي لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا بتأخير. وهذا باب كبير، وقد يُكتفى بذكر القليل حتى يُستدل به على الغاية التي إليها يجرى [٥] »، وكما تحدث عن تلاؤم الحروف وانسجامها في اللفظة الواحدة، واشترط لفصاحة اللفظة المفردة أن يتوافر لها هذا الانسجام والتلاؤم، تحدّث أيضا عن تلاؤم الألفاظ مع بعضها بعضا في سياق النظم وفي درج العبارة. فينبغي للأديب أن يوقع اللفظة في موضعها الملائم بحيث

(١) الحيوان: ٧٥/١.

(٢) البيان: ٨/٢ (طه سندوبي).

(٣) البيان: ١٤٤/١ (طه سندوبي).

(٤) البيان: ٦٧/١.

(٥) البيان: ٦٩/١

لا تبدو متنافرة مع ما قبلها وما بعدها، وبحيث يسهل على اللسان النطق بها دون صعوبة أو استكراه أو تعقيد. وقد ضرب الجاحظ أمثلة لما جاء من الألفاظ مستكرها في سياق التأليف فقال: (ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر، وإن كانت مجموعة في بيت شعر واحد لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه. فمن ذلك قول الشاعر:

وقبـر حـرب بمكـان قَفْـرِ   وليس قـربَ قبرِ حـربٍ قَبْـرُ

وقول الآخر:

لـم يَضِرْها ـ والحمدُ للهِ ـ شـيءٌ   وانثَنَتْ نَحْـوَ عَـزْفِ نفسٍ ذَهُول

ثم يعلّق على البيت الأخير، بقوله: «فتفقَّد النصف الثاني من هذا البيت فإنك ستجد بعض ألفاظه تتبرأ من بعض[1]».

وقد دعا الجاحظ كثيرا إلى حسن مراعاة النظم، والالتفات إلى الانسجام بين أجزاء التأليف، حتى يبدو الكلام آخذا بعضه برقاب بعض، تسوق الكلمة إلى ما بعدها، ويتدفق اللسان بالعبارة تدفقا سهلا لا يشعر بكدّ أو صعوبة، ونقل قول خلف الأحمر في الحديث عن التحام أجزاء النظم في الشعر: وهو: «وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الألفاظ،سهل المخارج: فتعلم بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحدا، وسبك سبكاً واحدا، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان. وأنشد:

وبعضُ قريضِ القـومِ أبنـاءُ علّـةٍ   يكـدُّ لسـانَ النـاطـقِ المتحفِّـظ

وقول الآخر:

وشعـر كبعـر الكبش فـرَّق بينـه   لسانُ دَعِيٍّ في القـريـضِ دخيـلِ

وعلّق على ذلك قائلا: أما قول خلف: وبعض قريض القوم أبناء علة، فإنه يقول:إذا كان الشعر مستكرها، وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها

(١) البيان: ١/٦٥ - ٦٦.

مماثلا لبعض كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضيا موافقاً كان على اللسان عند إنشاد الشعر مؤنة. وعلّق على البيت الثاني بقوله وأما قوله: (كبعر الكبش) فإنما ذهب إلى أن بعر الكبش يقع متفرقا غير مؤتلف ولا متجاور، وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر تراها متفقة ملساء، ولينة المعاطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرهة، تشقّ على اللسان وتكدّه، والأخرى تراها سهلة لينة، ورطبة مواتية خفيفة على اللسان، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد [1]».

وقد رأينا من قبل في حديثنا عن البلاغة عند الجاحظ أنه قد وجّه عبارة العتابي في تعريفه لها توجيها يبيِّن قيمة الصياغة، ويشير إلى خطرها وأهميتها في الكلام؛ فهي التي تفرق بين إفهام حسن وإفهام قبيح، وبين عرض فني جيد وعرض سيء رديء.

لا شك إذن في اهتمام الجاحظ بأمر الشكل في العمل الفني، وفي تقديمه أحيانا على المضمون، وإعطائه قدرا من التميّز والفضل، ولكن ذلك لا يعني أنه أسقط قيمة المعنى، أو لم يلتفت إليه، فالواقع أن من الظلم أن نتهم الجاحظ بذلك؛ فهو لم يهمل يوما قيمة المعاني، بل كان مهتما بها، كثير العناية بشأنها، وفي مؤلفاته نفسها مصداق ذلك، كما أن في أقواله ما يشير إلى هذه العناية. فالجاحظ سيذكر بعد قليل عند حديثه عن السرقات من المعاني الغريب العجيب، والشريف الكريم، والمبتدع المخترع، وسيذكر أن الشعراء يتنازعون هذه المعاني فيما بينهم، ويدّعي كل منهم أنها من بنات فكره، فإذا سبق أحدهم إلى معنى عجيب غريب فإن الأنظار سرعان ما تتجه إليه محاولة سرقته واقتباسه. وسيذكر أيضا أن هنالك معاني تبقى أعلاما على أصحابها، ولا يمكن أن تُسرق، كوصف عنترة للذباب الذي وصف فأجاد فتحامى معناه جميع الشعراء، وبقي وصف الذباب دليلاً على

(١) البيان: ١/٦٧ - ٦٨.

فضل عنترة وتميّزه. ولا شك أن هذا من مزايا المعنى وعلو قدره.

على أنه إذا كان في بعض أقوال الجاحظ السابقة ما يشتم منه رائحة فصل بين الشكل والمضمون في العمل الادبي، وفي مثل تلك الحالة يكون الجاحظ ميالا إلى جانب الشكل يُعليه على المضمون، دون أن يحمله ذلك على إهدار قيمة المعاني أو تضييع شأنها كما سيفعل غيره من النقاد المتأخرين، أقول إذا كان الأمر كذلك حقا فإنه ينبغي أن نلاحظ من زاوية أخرى أن الجزء الأكبر من كتابات الجاحظ كانت تشير بوضوح تام، إلى التطابق بين اللفظ والمعنى وشدة التحامهما، فالكلام لا يملك التاثير في القلب إلا إذا تشاكل لفظه مع معناه، وكان كل منهما مناسبا للآخر. يقول: «وإنما الالفاظ على أقدار المعاني، فكثيرها لكثيرها، وشريفها لشريفها، وسخيفها لسخيفها [1]». ويقول في البيان والتبيين، «ومتى شاكل ـ أبقاك الله ـ ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحالة وفقاً، ولذلك القدر لِفقا، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فسادالتكلّف، كان قمينا بحسن الموقع، وبانتقاع المستمع [2]».

ويشعر الجاحظ بهذا التلاحم بين اللفظ والمعنى أكثر فأكثر حين يرى أن المعنى الشريف لا قيمة له وحده، ولا يملك التأثير في النفوس إذا لم يُعرض بلفظ بليغ وصياغة جميلة بعيدة عن التكلف والاستكراه. يقول: «فإذا كان المعنى شريفا، واللفظ بليغا، وكان صحيح الطبع، بعيدا من الاستكراه، ومنزّها عن الاختلال، مصونا من التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة [3]».

وتتبلور هذه الفكرة عند الجاحظ حتى تصبح (لكل مقام مقال) و (مراعاة مقتضى الحال) في الكلام، وهي فكرة كان بشر قد تحدث عنها كثيرا في صحيفته

---

(١) اليحوان: ٨/٦.

(٢) البيان: ٨/٢.

(٣) البيان: ١٠٦/١ (طه سندوبي).

كما مرّ معنا، ويأتي الجاحظ الآن ليتوسع في الحديث عنها، فلا يدع مناسبة دون أن يشير إليها، فمن مناسبة المقال للمقام أن يستعمل الأديب من الألفاظ ما هو أدخل في المعنى الذي يتحدث عنه، وأكثر إبرازا له ودلالة عليه، فلا شك أن لكل ضرب من الحديث ضربا من الألفاظ تلائمه، فليس كل لفظ يصلح للتعبير عن المعنى المراد. بل هنالك ألفاظ بأعيانها تصلح لمعان بأعيانها. يقول: «لكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية [1]».

ومن مراعاة مقتضى الحال إدراك أحوال المخاطب، ومعرفة قدره ومكانته، واللغة التي يفهم بها، وتلقى عنده قبولاً، ويكون لها في نفسه تأثير يساعد على امتلاكه وإقناعه بالأفكار التي يسوقها الأديب إليه. فمن الخطأ مثلا أن يستعمل المتحدث ألفاظ المتكلمين إذا كان يخاطب عامة الناس، أو من هم بعيدون عن صناعة الكلام، ويكون لكلامه الأثر الفعّال حين يتوجه بهذه الألفاظ إلى أصحابها. يقول: «أرى أن ألفظ بألفاظ المتكلمين ما دمت خائضا في صناعة الكلام مع خواص أهل الكلام، فإن ذلك أفهم لهم عني، وأخفّ لمؤنتهم عليّ، ولكل صناعة ألفاظٌ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها، فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة. وقبيح بالمتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين في خطبة أو رسالة، أو في مخاطبة العوام والتجار، أو في مخاطبة أهله وعبده وأمته، أو في حديثه إذا تحدث، أو خبره إذا أخبر، وكذلك فإن من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب وألفاظ العوام وهو في صناعة الكلام داخل. ولكل مقام مقال، ولكل صناعة شكل [2]». وقد توسع الجاحظ في قاعدة مراعاة مقتضى الحال إلى حد جعله يغتفر اللحن ومجانبة الإعراب حين يقتضي المقام

(١) الحيوان: ٣/٣٩.

(٢) الحيوان: ٣/٣٦٩.

هذا ، كحكاية حال المولدين ، وإيراد نوادرهم ، وقد دعا إلى أن تروى هذه النوادر على صورتها حتى تبقى محافظة على بهجتها ومتعتها ، وحتى تبقى ممثّلة للحال موحية بالمعنى المراد . وقد حكى نادرة عن النظام ملحونة فقال: « إذا كنت سبع فاذهب مع السباع » ثم علق على ذلك: قائلا : « ولا تنكر قولي وحكايتي عنه بقول ملحون.. وأنا أقول: إن الإعراب يفسد نوادر المولدين ، كما أن اللحن يفسد كلام الأعراب، لأن سامع ذلك الكلام إنما أعجبته تلك الصورة وذلك المخرج وتلك اللغة ، فإذا دخلت على هذا الأمر ـ الذي إنما أضحك بسخفه وبعض كلام العجيمة التي فيه ـ حروف الإعراب والتحقيق والتثقيل ، وحولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء ،وأهل المروءة والنجابة ، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه ، وتبدلت صورته[1] ». فاللفظ نفسه يحمل إذن قدرا كبيرا من الإيحاء بمعناه .وتغييره عن صورته أو استبداله بغيره يفقده القدرة على الإمتاع والتأثير ، ويُذهب عن النادرة فكاهتها وطرافتها . يقول في موضع آخر : « إذا كان موضع الحديث على أنه مضحك ومُلْهٍ وداخل في باب المزاح والطيب فاستعملت فيه الإعراب انقلب عن جهته ، وإن كان في لفظه سخف ، وأبدلت السخافة بالجزالة ، صار الحديث الذي وضع على أن يسر النفوس يكربها ويأخذ بأكظامها[2] » .

ومضى في سبيل ذلك يذكر أسماء العورات بألفاظها الصريحة المكشوفة ، ويسخر من أولئك الذين يتحاشون ذكرها تورعاً وتديُّناً ، ويتهمهم بتكلف العفاف والوقار ، وإنما الواحد منهم « ليس له من العفاف والكرم والنبل والوقار إلا بقدر هذا الشكل من التصنع .. [3] ». ولا شك أن لهذه الألفاظ مدلولات ثرة ، وإيحاءات غنية ، ولو لم يكن لاستعمالها معنى لوجب نسخها ورفعها من اللغة ، و(لكان في الحزم والصون لهذه اللغة أن ترفع هذه الأسماء منها . وقد

(١) الحيوان: ١/٢٨٢ ، وانظر البيان: ١/١٤٦ .
(٢) الحيوان: ٣/٣٩ .
(٣) الحيوان: ٣/٤٠ .

أصاب كل الصواب الذي قال: لكل مقام مقال[١]).

وبعد: فمن خلال هذه الجولة السريعة مع آراء الجاحظ حول اللفظ والمعنى نلاحظ أنه لم يُسقط يوما قيمة المعاني، ولم يبخسها حقها. واهتمامه باللفظ وإعطاؤه مزية وفضلا لا يعني إهماله للمعنى. ولا أحد ينكر بعد ذلك قيمة الصياغة وخطرها في العمل الأدبي، كما أنه قد تكون عند الجاحظ ـ كما لاحظ إحسان عباس ـ أسباب تدفعه إلى العناية بشأن اللفظ. منها أن الجاحظ فسّر إعجاز القرآن ـ كما مرَّ ـ عن طريق نظمه، ورد على النظام وأمثاله الذين زعموا أن أسلوب القرآن لا يتميز من غيره. «ومن أحس بأن النظم حقيق برفع البيان إلى مستوى الإعجاز لم يعد قادرا على أن يتبني نظرية تقديم المعنى على اللفظ. ومنها أن عصر الجاحظ كان يشهد بوادر حملة عنيفة يقوم بها النقاد لتبيان السرقة في المعاني بين الشعراء، ولا يستبعد أن يكون الجاحظ قد حاول الردّ على هذا التيار مرتين: مرة بألا يشغل نفسه بموضوع السرقات كما فعل معاصروه، ومرة بأن يقرر أن الأفضلية للشكل، لأن المعاني قدر مشترك بين الناس جميعا، وسبب ثالث قائم في طبيعة الجاحظ نفسه، فقد كان رجلا خصب القريحة لا يعييه الموضوع، ولا يثقل عليه المحتوى أيا كان لونه، ولذا فإنه يحسّ أن المعنى موجود في كل مكان، وما على الأديب إلا أن يتناوله ويصوغه صياغة مفردة[٢]».

ومهما يكن من أمر فإن نظرية الجاحظ عن الألفاظ والمعاني قد أساء كثير من النقاد فهمها إلى حد كبير، وحُمِّل الجاحظ وزر قضية خطيرة، إذ حسبه الناس يهمل شأن المعاني، ويقلل من خطرها، وسنتحدث عن ذلك فيما بعد، ونبين كيف استطاع عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس أن يوجه نظرية الجاحظ التوجيه الصحيح، وأن يضع النقاط على حروف كثير من القضايا الغامضة التي أشار إليها أبو عثمان أو مرَّ عليها مرور الكرام.

---

(١) الحيوان: ٣/٤٣. (٢) تاريخ النقد: ٩٩.

٥ ـ آراء نقدية متفرقة عند الجاحظ

وفضلا على المسائل البلاغية النقدية الكبرى التي أثارها الجاحظ، والتي تحدثنا عنها فيما سبق، توقف عند موضوعات نقدية عامة، فأشار إلى بعضها إشارات عابرة، وفصّل القولِ في بعضها الآخر. وفي الحالتين كان ما كتبه حولها هو المشاعل الأولى التي اهتدى بها من كتبوا بعده في هذه المسائل والموضوعات. ومن هذه القضايا التي توقف عندها:

١ ـ **قضية الطبع والصنعة:** لاحظ الجاحظ أن أساليب الشعراء والكتاب تنقسم إلى مذاهب مختلفة. فهناك طائفة من الشعراء تهذّب شعرها، وتنمقه، وتعود عليه بمراجعة النظر وتدقيق البصر، حتى يستوي في أحسن صورة، فهي لا تقذف بالخواطر الأولى التي تجود بها قرائحها، بل تعود عليها المرة بعد المرة. ومن هؤلاء زهير والنابغة والحطيئة وطفيل والنمر بن تولب. وهؤلاء يقول الجاحظ عنهم: «ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عند حولا كريتا، وزمنا طويلا، يردد فيها نظره ويجيل فيها عقله، ويقلب فيها رأيه اتهاما لعقله وتتبعا على نفسه، فيجعل عقله زماما على رأيه، ورأيه عيارا على شعره إشفاقا على أدبه، وإحرازاً لما خوّله الله تعالى من نعمته. وكانوا يسمون تلك القصائد: الحوليات والمقلّدات والمنقّحات والمُحكمات؛ ليصير قائلها فحلاً خنذيذاً وشاعر مُفْلِقاً[1]».

وقد أطلق بعض النقاد على هؤلاء الشعراء الذين كانوا ينقّحون شعرهم، ويعنون به اسم (عبيد الشعر) وكأنهم بذلك يسمون تنقيح الشعر وتهذيبه وتصفيته من أكداره تكلفا وصنعة. من هؤلاء مثلاً الأصمعي الذي يتحدث عنه الجاحظ فيقول: قال الأصمعي: «زهير بن أبي سلمى والحطيئة وأشباههما عبيد الشعر» ويشرح الجاحظ ذلك قائلا: «وكذلك كل من جوّد في جميع شعره،

(١) البيان: ٢/٩.

ووقف عند كل بيت قاله، وأعاد فيه النظر حتى يخرج أبيات القصيدة كلها مستوية في الجودة، وكان يقال: لولا أن الشعراستعبدهم،واستفرغ مجهودهم حتى أدخلهم في باب التكلف وأصحاب الصنعة، ومن يلتمس قهر الكلام، واغتصاب الألفاظ، لذهبوا مذهبَ المطبوعين الذين تأتيهم المعاني سهواً ورَهْواً، وتنثال عليهم الألفاظ انثيالا [1].

ويبدو أن الجاحظ قد فرّق بين التكلف في القول وبين تنقيحه وتهذيبه، لأن التنقيح إنما يعني تخير اللفظ الجيد، والعبارة الأنيقة، وهو شيء ضروري لا غنى عنه لأي أديب مجيد، وأما التكلف فيعني اغتصاب الألفاظ وقهرها حتى يظهر فيها الاستكراه والتعقيد. يقول: «قد علمنا أن من يقرض الشعر، ويتكلف الأسجاع، ويؤلف المزدوج، ويتقدم في تحبير المنثور، وقد تعمق في المعاني، وتكلّف إقامة الوزن، والذي تجود به الطبيعة، وتعطيه النفس سهواً رَهْواً، مع قلة لفظه، وعدد هجائه؛ أحمدُ أمراً، وأحسنُ موقعا من القلوب، وأنفع للمستمعين من كثير خرج بالكدّ والعلاج، ولأن التقدم فيه، وجمع النفس له، وحصر الفكر عليه، لا يكون إلا ممن يحبّ السمعة، ويهوى النَّفْج والاستطالة [2]». وبذلك لم ير الجاحظ بين تنقيح الشعر والعناية به، وبين الطبع تناقضا، لأن الأديب المطبوع المجيد لا يستغني أبداً عن تهذيب أدبه وتشذيبه، فيعود على عمله الفني بعد الانتهاء منه فيستبدل بلفظة أخرى، وبعبارة عبارة قد تكون أشدّ إظهارا للمعنى، وتعبيرا عن المراد، ولعل هذا ما جعل الجاحظ يسلك بشارا - على الرغم من أنه من شعراء البديع، والذين استكثروا منه في شعرهم، واحتفلوا به احتفالا شديدا - في شعراء الطبع، بل يجعله أطبع المولدين، فيقول عنه: «والمطبوعون على الشعر من المولد بن بشار العقيلي والسيد الحميري، وأبو العتاهية... وبشار أطبعهم كلّهم [3]».

---

(١) البيان: ٢/١٣.

(٢) البيان: ٤/٢٩.

(٣) البيان: ١/٥٠.

ويكاد نقاد العرب جميعا يقرون الجاحظ على هذا المبدأ، ويرون أن الأديب المجيد هو الذي يعود على أدبه فيقومه ويهذبه، ويلقي ما غثّ منه، يقول العسكري: « فإذا عملت القصيدة فهذبها ونقّحها بإلقاء ما غثّ من أبياتها ورثّ ورذل، والاقتصار على ما حسن وفخم[١] » ويقول ابن رشيق: « لا يكون الشاعر حاذقاً مجوّدا حتى يتفقد شعره، ويعيد فيه نظره، فيسقط رديه، ويثبت جيده، ويكون سمحا بالركيك[٢] » ويقول أسامة بن منقذ مخاطبا الشعراء: « وأشعِرْها أولا، وهذبها أولا، وهذبها آخراً. فقد قيل عن الحطيئة: إنه كان يعمل القصيدة في شهرين، ويهذبها في شهرين[٣] ».

ولكن الجاحظ قد تنبه مع ذلك إلى أن هنالك مواقف بأعيانها تستدعي من الأديب أكثر من غيرها أن يعني بأدبه، ويطيل النظر والتدقيق فيه، ولا يدعه للخواطر الأولى التي تأتيه؛فشعر التكسب يحتاج إلى مجهود وعناية ليرضي الممدوح، وكذلك الكلام الذي يلقى في معاظم التدبير، ومهمات الرأي. وفيما عدا ذلك قد يأخذ الشاعر عفو الكلام، ويترك المجهود. يقول: « من تكسب بشعره، والتمس به صلات الأشراف والقادة، وجوائز الملوك والسادة في قصائد السِّماطَين، وبالطِّوال التي تُنشد يوم الحفل، لم يجد بدا من صنيع زهير والحطيئة وأشباهها، فإذا قالوا في غير ذلك أخذوا عفو الكلام وتركوا المجهود... وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأي في معاظم التدبير ومهمات الأمور، ميّثوه في صدورهم، وقيّدوه على أنفسهم، فإذا قوّمه الثِّقاف وأُدخل الكِير، وقام على الخِلاص، أبرزوه محَكّكاً منقحاً، ومُصَفّى من الأدناس مهذّبا[٤] ».

وإذا كان للتهذيب والتنقيح فضيلة في إخراج كلام جيد، وإنتاج أدب مهذب مختار فإن للبديهة، وسرعة الأخذ في القول، والقدرة على الارتجال، مزايا لا

---

(١) الصناعتين: ٤٥.
(٢) العمدة: ١/٢٠٠.
(٣) البديع في نقد الشعر: ٢٩٥.
(٤) البيان: ٢/١٤.

يستطيع أحد أن ينكرها، أو يحط من شأنها. وما أكثر المواقف الذي تستدعي من المرء كلاما لم يكن قد أعدّه أو خطر في باله! ولا ينقذه في هذه الحالة، ويظهره على خصومه، ويهيء له احترام الجمهور إلا سُرعةُ البديهة، والقدرة على الارتجال.

ويرى الجاحظ - كما سبق أن مرّ - أن هذه الفضيلة مقصورة على العرب وحدهم، وهي ميزة من مزاياهم، ينفردون بها عن غيرهم، وذلك أن العربي يكفي أن يريد القول حتى تأتيه المعاني أرسالا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا، على حين أن غيرهم من الأمم لا يقدرون على الارتجال، ولا يتمتعون بسرعة البديهة، وكل معنى لهم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد ورأي وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول تفكّر ودراسة الكتب[1] وإذا كانت الحماسة للعرب هي التي تحمل الجاحظ على هذه المقارنة، فإن الحماسة الشديدة هي التي تدفعه أيضاً إلى تلك المبالغة الفضفاضة التي رأيناها فيما سبق حتى زعم (أن كل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة، ولا مكابدة ولا إجالة فكرة، ولا استعانة) وكأنه نسي أنه كان يحدثنا منذ قليل فقط عن الذين يبذلون في أدبهم مجهودا كبيرا من شعراء العرب، وأن بعضهم كان ينفق في قصيدته سنة حتى يتمها ويذيعها في الناس، ورأيناه يمدح ذلك ما دام لا يخرج بصاحبه إلى التكلف والتعسف واستكراه الكلام وتعقيده.

٢ - **قضية القديم والحديث:** من القضايا النقدية الخطيرة التي خاض الناس فيها كثيرا، فوازنوا بين القديم والجديد، واختلفوا حولها. وكانت طائفة اللغويين والنحويين أكثر الناس تعصبا للقديم، تفضله لمجرد قدمه، لا لما فيه من فن وجودة، وتعتمد الزمن وحده مقياسا في الحكم. فابن الأعرابي مثلا لا يعتد بشعر المحدثين، ويرى أن أشعار «أبي نواس وغيره مثل الريحان يشم يوماً فيذوي

---

(١) البيان: ٢٨/٣.

فيُرمَى به، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا [1] ». ويسمع أرجوزة لأبي تمام على أنها من بعض أشعار هذيل، فيُعجب بها، ويطلب أن تسجل له، ويقول: ما سمعت بأحسن منها. حتى إذا أُخبر أنها لأبي تمام - المتأخر الزمن - سقطت القصيدة في نظره، وأصبح حكمه عليها (خَرِّق، خَرِّق) [2] وذهب مذهبَ ابن الأعرابي بعضُ اللغويين والنحويين في الحكم على الشعر، إذ كان الزمن هو مقياسهم الأول في إصدار أحكامهم النقدية. ولا شك أنه مقياس خاطىء، ترفضه طبيعة الأمور، وإذا كان الجاحظ المعتزلي يحكِّم العقل في كل شيء، ويرجع إليه في قياس جميع الأمور، فإن هذا العقل يرفض مثل هذا التعصب المقيت، ولا يحفل بمقياس القدم والحداثة في الحكم على الفن. ردّ الجاحظ على تعصب اللغويين والنحويين للقديم، وانتصر للشعر الجيد سواء كان قائله قديما أم محدثاً، وهاجم من يسقطون أشعار المولدين، واتهمهم بعدم البصر بالأمور. ولكنه رأى أن العرب المحدثين أفضلُ من المولدين في قول الشعر. يقول: « والقضية التي لا احتشم منها، ولا أهاب الخصومة فيها، أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب أشعرُ من عامة شعراء الأمصار والقرى من المولدة والنابتة. وليس ذلك بواجب لهم في كل ما قالوه. وقد رأيت أناسا منهم يبهرجون أشعار المولَّدين، ويستسقطون من رواها، ولم أرَ ذلك قط إلا في راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يُروى، ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان، وفي أي زمان كان [3] ».

ويتحدث عن شعر أبي نواس، وهو رمز الثورة على القديم في العصر العباسي، وأشهر من وقف في وجه المحافظين من الرواة واللغويين، فيسوق من أشعاره عشر طرديات متتابعة يصف فيها خروجه للصيد بالكلاب المعلمة. فيفضله في وصفه للكلاب على القدماء ويقول: إن هذا هو حكم الناقد ما لم يكن من

---

(١) الموشح للمرزباني: ٣٨٤.
(٢) أخبار أبي تمام للصولي: ١٧٦.
(٣) الحيوان: ٣/١٣٠.

المتعصبين للقديم،وأهل البدو لا يرى الشعر إلا لهم. يقول: «وصفات الكلاب مستقصاة فيأراجيزه، هذا مع جودة الطبع، وجودة السبك، والحذق بالصنعة. وإن تأملت شعره فضّلته إلا أن تعترض عليك فيه العصبية، أو ترى أن أهل البدو أبداً أشعرُ، وأن المولدين لا يقاربونهم في شيء، فإن اعترض هذا الباب عليك فإنك لا تبصر الحق من الباطل ما دمتَ مغلوبا» [1]».

ويفضل أبيات أبي نواس المولّد:

على خبَـز إسماعيـلَ واقيـةُ البُخْـلِ	وقد حلَّ في دار الأمانِ من الأكـلِ
وما خبـزُه إلا كـآوَى يُـرى ابنُهـا	ولم تُرَ آوَى في الحزون ولا السهـلِ

على أبيات المهلهل الجاهلي القديم:

أودى الخِيـارُ مـن المعـاشر كلِّهـم	واستَبّ بعـدك يـا كُليـبُ المجلسُ
وتنـازعُـوا في كـلِّ أمـرِ عظيمـةٍ	لو قد تكـونُ شهـدتَهـم لم ينبِسُـوا

ويقول: وأبيات أبي نواس ـ على أنه مولد شاطر ـ أشعر من شعر مهلهل في إطراق الناس في مجلس كليب [2]».

وليس الشأن في ذلك مع أبي نواس وحده. فالجاحظ كثيراً ما يستحسن أشعاراً للمحدثين، ويشيد بها، ولو لم يكن أصحابها من المشهورين. فهو يذكر أشعاراً للقدماء في الحديث عن طول عمرالنسر،وضرب المثل به. ثم يعقب على ذلك بقوله: «وإن أحسنت الأوائل في ذلك فقد أحسن بعض المحدثين، وهو الخزرجي، في ذكر النسر وضرب المثل به» [3] وكثيرا ما يذكر الجاحظ مختارات من أشعار المحدثين مستحسناً كقوله: «وأبيات للمحدثين حسان» وبعدها يورد أبياتاً للعتابي وأبي نواس[4]. وهكذا وضع الجاحظ المقياس الصحيح لقضية القديم

(١) الحيوان: ٢/٢٧.
(٢) الحيوان: ٣/١٢٩.
(٣) الحيوان: ٣/٦٣.
(٤) الحيوان: ٣/١٣٢.

والحديث ردا على جمود بعض اللغويين والنحويين، وتعصبهم للقديم.

٣ ـ **السرقات الشعرية:** وهي قضية شغلت بال الناس طويلا، وكثر الحديث عنها، وتتبعها النقاد يكتبون حولها الصفحات الكثيرة، فتحدثوا عن سرقات أبي تمام، وعن سرقات البحتري، وتتبعوا تلك الأبيات المسروقة يرجعونها إلى مصادرها وأصولها الأولى. ونجد الجاحظ أسبق من أثار هذه القضية، ويبدو أنه لم يتحمس للحديث عنها حماسة غيره من النقاد. يقول: «ولا يُعلم في الأرض شاعر تقدّم في تشبيه مصيب تام، وفي معنى غريب عجيب، أو في معنى شريف كريم، أو في بديع مخترع، إلا وكلُّ من جاء من الشعراء من بعده أو معه، إن هو لم يَعْدُ على لفظه فيسرقَ بعضه أو بدّعيه بأسره، فإنه لا يدع أن يستعين بالمعنى، ويجعل نفسه شريكا فيه، كالمعنى الذي تتنازعه الشعراء فتختلف ألفاظهم وأعاريض أشعارهم، ولا يكون أحد منهم أحقّ بذلك المعنى من صاحبه، أو لعله أن يجحد أنه سمع بذلك المعنى قط، وقال: إنه خطر على بالي من غير سماع كما خطر على بال الأول»[١] فالجاحظ ـ كما يلاحظ ـ يرى السرقة أمراً لا بد منه، ولا سيما في المعاني العامة المشتركة بين الشعرا؛ فهم يستعينون بخواطر بعضهم، ويتنازعون المعاني فيما بينهم، ويدّعي كل منهم أنها من بنات أفكاره. وإذا سبق أحدهم إلى معنى غريب عجيب فإن الأنظار تتجه إليه محاولة سرقته أو اقتباسه. ولكن قد تتشابه خواطر الشعراء دون أن يكون أحدهم قد اطّلع على ما قاله غيره، ويرى الناس هذه الخواطر، فيحسبونها سرقة. ولم يستطع الجاحظ أن يحسم النزاع حول السرقات، ولم يدلِ برأيه فيما يعده سرقة وما يعده من توارد الخواطر أو من المعاني الشائعة التي لا اختصاص لها بعصر دون آخر أو شاعر دون سواه، كما لم يفصل القول فيمن أخذ معنى فأضاف إليه جديداً هل يعد سارقاً أو مبتدعاً؟ وغير ذلك من الجزئيات التي تتصل بموضوع السرقات الشعرية، والتي كثر الحديث عنها في كتب النقد العربي،

---

(١) الحيوان: ٣/٣١١.

ومهما يكن من شأن فالجاحظ لم يتوقف طويلا عند قضية السرقات لأنه لم يرها أمرا ذا خطر، بل لم يجد مندوحة عنها. وستشيع فكرة الجاحظ هذه، وسنرى بعدُ كثيراً من النقاد يرون في السرقة أمراً لا مفرَّ منه. سيقول الآمدي مثلا: السرقة باب ما يعرى منه احد من الشعراء إلا القليل...[1]».

وسيقول الجرجاني: «والسرقة ـ أيدك الله ـ داء قديم، وعيب عتيق، وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر، ويستمد على قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه...»[2].

ونحسب أن فكرة التخفيف من أمر السرقة، وعدم وجدانها أمرا خطيرا يُلام عليه الشاعر كبير لوم، إنما كان من وحي ما شاع بين الناس عن فكرة استنفاد القدماء للمعاني، وأنهم قد سبقوا إلى كل مخترع من القول، وإلى كل جديد عجيب، وأن المتأخرين عيال عليهم في ذلك. وقدا أشار الجاحظ إلى هذه الفكرة حينما قال: «وقالوا لم يَدَعِ الأولُ للآخرِ معنى شريفا ولا لفظا بهيا إلا أخذه[3]». وقال من بعده ابن طباطا: «المحنة على شعراء زماننا في أشعارهم أشد منها على من كان قبلهم، لأنهم قد سُبقوا إلى كل معنى بديع، ولفظ فصيح، وحيلة لطيفة، وخلابة ساحرة[4]». ففي مثل هذه الحالة التي يستنفد فيها القدماء جميع المعاني يكون من البديهي أن يكون ما سيقوله المحدثون أو عُظمهُ صورة مكررة، أو مشابهة لما قاله المتقدمون، وبذلك تكون السرقة أمراً لا مفر منه كما يقول الجاحظ.

على أن الجاحظ لم ينسَ مع ذلك أن هنالك معاني تبقى علماً على أصحابها، وعلامة يعرفون بها، فلا يستطيع أحد أن يقلّدها أو يسرقها، أو ينازع صاحبها فيها. فمن هذه المعاني مثلا قول عنترة في وصف الذباب:

---

(١) الموازنة للآمدي: ١/١٣٤.

(٢) الوساطة: ٢١٤، وانظر الصناعتين: ٢٠٢.

(٣) الحيوان: ٣/٢٩١. (٤) عيار الشعر: ٩.

جـادَتْ عليـه كـلُّ عين ثـرَّةٍ　　فتركْـن كـلَّ قـرارةٍ كـالـدِّرْهَـم
فترى الذبـابَ بها يغني وحـدَه　　هَـزِجـا كفِعْـل الشـاربِ المترنِّـم
غـرِدا يَحُـكّ ذراعـه بـذراعِـه　　فعـلَ المكـبِّ على الزنـادِ الأجْـذَم

فقد وصفه عنترة، فأجاد وصفه، فتحامى معناه جميع الشعراء، فلم يعرض له أحد منهم. ولقد عرض له بعض المحدثين ممن كان يحسن القول، فبلغ من استكراهه لذلك المعنى، ومن اضطرابه فيه أنه صار دليلا على سوء طبعه في الشعر [١]».

٤ - الانتحال في الشعر: ألَمَّ الجاحظ بمسألة الانتحال في الشعر، وهي قضية كان قد عالجها ابن سلام في مقدمته لطبقات فحول الشعراء معالجة وافية. وفي أثناء تعرض الجاحظ للحديث عن بعض أنواع الحيوان، وما يتناقله الناس من الأشعار حولها، أبدى شكه في بعض هذه الأشعار، وطبّق عليها بعض المقاييس التي كان ابن سلام قد أشار إليها قبله. فهو يرد قول الأفوه الأوديّ:

كشِهـاب القَـذْفِ يـرميكـم بـه　　فـارسٌ في كفِّـه نَـارُ

بقوله: أما ما رويتم من شعر الأفوه فلعمري إنه لجاهلي، وما وجدنا أحدا من الرواة يشك في أن القصيدة مصنوعة. وبعد فمن أين علم الأفوه ان الشُّهب التي يراها إنما هي قَذْف ورجْم وهو جاهلي؟ ولم يدَّعِ هذا أحد قط إلا المسلمون. فهذا دليل آخر على ان القصيدة مصنوعة [٢]». فهو يطبق على قصيدة الأفوه مقياسا معنويا، فما في البيت من معنى القذف والرجم بالشُّهب معانٍ إسلامية مستحدثة، تحدث عنها القرآن الكريم، ولم تكن معروفة في البيئة الجاهلية. وفي هذا دليل على أن القصيدة صنعت في الإسلام، وحُملت على الأفوه.

ويرد الجاحظ أيضاً قول بشر بن أبي خازم:

---

(١) الحيوان: ٣/٣١٢.
(٢) الحيوان: ٦/٢٨١

والعير يـرهقُهـا الحمارُ وجَحْشُهـا ينقضُّ خلفَها انقضاضَ الكـوكـبِ

فيقول: طعنت الرواة في قول بشر، فزعموا أنه ليس من عادتهم أن يصفوا عدو الحمار بانقضاض الكوكب، ولا بدَنَ الحمار ببدن الكوكب[1]». فالصورة في البيت ليست صورة جاهلية، ولا مما تعرفه أساليب القوم في التعبير والتشبيه. وفي هذا الدليل على صنعها.

ويرجع الجاحظ أحيانا أسباب الانتحال إلى الرواة أنفسهم. يقول عن بشر: «في شعر بشر مصنوعٌ كثير مما احتملتْه كثير من الرواة على أنه من صحيح شعره. فمن ذلك قصيدته التي يقول فيها:

فرجِّـي الخيرَ وانتظـري إيـابي إذا مـا القـارِظُ العَنَـزِيُّ آبَـا[2]

وهو كذلك يشك في شاهد النحويين:

عـادَيْتَنـا لا زلـتَ في تَبَـابِ عَـداوةَ الحمـارِ للغُـرابِ

ويقول عنه: ولا أدري من أين وقع إليهم هذا[3].

٥ ـ **اختلاف مواهب الناس وطبائعهم:** ويرى الجاحظ أن ميول الناس واتجاهاتهم تختلف من واحد إلى آخر. فلكل امرىء هوىً معين، ونزوع نفسي إلى صناعة دون أخرى. فواحد يعشق الشعر، وآخر يتجه إلى التجارة أو الفلاحة. ونجد مثل هذا التباين في الأمزجة في الفن الواحد نفسه، ففي صناعة الألحان مثلا نرى واحداً له ميل إلى الحداء، وآخر إلى الغناء. وفي فنون الأدب نجد واحداً يبرع في الرسائل والخطب، ولا يتجه له أن يقرض بيتا من الشعر. يقول: «وقد يكون الرجل له طبيعةٌ في الحساب، وليس له طبيعة في الكلام، وتكون له طبيعة في التِّجارة، وليست له طبيعة في الفلاحة... ويكون له طبع في تأليف

(١) الحيوان: ٢٧٩/٦.
(٢) الحيوان: ٢٨٠/٦.
(٣) الحيوان: ٩٧/٧

الرسائل والخطب والأسجاع، ولا يكون له طبع في قرضَ بيت شعر ومثل هذا كثير... وهذاالفرزدق،وكان مستهترا بالنساء،وكان زير غوانٍ،وهو مع ذلك ليس له بيت واحد في النسيب مذكور، مع حسده لجرير، وجرير عفيف، لم يعشق امرأة قط،وهو مع ذلك أغزل الناس شعراً، وفي الشعراء من لا يستطيع مجاوزة الرجز إلى القصيد، ومنهم من يجمعها... وفي الشعراء من يخطب وفيهم من لا يستطيع الخطابة، وكذلك حال الخطباء في قرض الشعر[1]..

وكأن الجاحظ - بهذا الدليل المنطقي - يردّ على من قبل حجة نصيب الذي قيل له: أما تحسن الهجاء؟ فقال: أما تراني أحسن مكان عافاك الله: لا عافاك الله؟ أو قبل قول الكميت عندما لاموه على الإطالة: (أنا على القصار أقدر) أو قول العجاج وقد قيل له: ما لك لا تحسن الهجاء؟: (هل في الأرض صانعٌ إلا وهو على الإفساد أقدر؟) أو قول رُؤبة: (الهدمُ أسرعُ من البناء)[2].

فهذه عند الجاحظٍ حجج مرفوضة، أوردها من أراد الاحتجاج لهؤلاء الشعراء، وإنما الحقيقة أن الشعراء - كما الناس جميعاً - قد يحسن أحدٌ في غرض أو فن - لاتجاه هواه إليه - ويخفق في آخر.

وينبغي - ما دام لكل امرىء نزوع إلى مهنة بعينها - أن يتجه إلى هذا الذي له طبيعة في نفسه، ومن الواجب في هذه الحالة أن نحترم موهبته،وأن نقرّ بفضله. ويصبح من الواجب أن نؤمن بالتخصص، وأن لكل صناعة أهلها الذين يفهمون فيها، والذين هم أقدر الناس على معرفة خصائصها.. ولذلك دعا الجاحظ إلى الإيمان بالتخصص، وحمل على بعض الرواة واللغويين الذي يقحمون أنفسهم في نقد الشعر وهم ليسوا أهلا لذلك ولا مختصين. يقول عن الخليل بن أحمد: غرّه من نفسه« حين أحسن في النحو والعروض، فظن أنه يحسن الكلام وتأليف اللحون، فكتب فيها كتابين لا يشير بها، ولا يدلّ عليها الا المِرّةُ

(١) البيان: ٢٠٨/١.

(٢) البيان: ٢٠٧/١.

المحترقة، ولا يؤدي إلى مثل ذلك إلا خذلان من الله تعالى، فإن الله تعالى لا يعجزه شيء »[1].

على أن الشاعر البارع في مهنته له أوقات بعينها يكون أقدر فيها على الإنتاج والعطاء، وتمر عليه أوقات أخرى يشحّ فيها القول: وتجدب القريحة، فلا يقدر الشاعر المتمكن من نفسه أن يقول بيتا من الشعر، لأن الطبع لا يواتيه، وحالته النفسية لا تساعده. يلم الجاحظ بهذه الفكرة التي كان قد توقف عندها بشر بن المعتمر - كما رأينا - إلمامة عابرة، فيتحدث عن الحالة الشعورية عند الشاعر قائلا: « والشاعر نفسه قد تختلف حالاته..

قال الفرزدق: أنا عند الناس أشعر الناس، وربما مرت عليّ ساعة ونَزْعُ ضرس أهونُ عليَّ من أن أقول بيتا من الشعر. وقال العجاج: لقد قلت أرجوزتي التي أولها: (بكيتُ والمختزن البكي) وأنا بالرمل في ليلة واحدة، فانثالت عليَّ قوافيها انثيالاً، وإني لأريد اليوم دونها في الأيام الكثيرة فما أقدر عليه[2].

وبعد: فذلك كان عرضا سريعا لآراء أبي عثمان الجاحظ في ميدان النقد والبلاغة، نلاحظ منه أن الجاحظ هو - ولا شك - ممن وضعوا اللبنات الأولى في صرح البلاغة العربية، فقد استطاع أن يصور كثيرا من موضوعاتها في شكل دراسة واسعة، تُعالج على شيء من الأسس النظرية، وتحشد لها في كثير من الأحيان النصوص العملية والتطبيقية، ويستعان عليها في أحيان أخرى بنتف كثيرة من آراء الأمم الأجنبية. وهو - وإن لم يكن مبوبا لمسائل البلاغة مهذّبا لموضوعاتها - قد بنى بناء ضخما جدا فيها، وأضاف إلى من تقدمه شيئاً كثيرا، ووضع مصطلحات كثيرة لم تكن معروفة من قبل. وقد ترك الجاحظ آثاره الواضحة، وبصماته المتميزة في جميع من جاؤوا بعده ممن كتبوا في مسائل البيان والبلاغة، كما سنشير إلى ذلك فيما بعد، وكانت كتاباته وملاحظاته هي المعين الذي يغترف منه الجميع.

---

(١) الحيوان: ١/١٥٠. (٢) البيان: ١/٢٠٩.

الفصل الثاني: التطوُّر

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع:

أ - الرماني: (٣٨٤ هـ)

ب - المرزبانيّ: (٣٨٤ هـ)

جـ - الصاحب بن عبّاد: (٣٨٥ هـ)

٢ - جهود المعتزلة في القرن الخامس:

أ - القاضي عبد الجبّار (٤١٥ هـ)

ب - الشريف المرتضى (٤٧٦ هـ)

١ - جهود المعتزلة في القرن الرابع

عرضنا فيما سبق لنشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة في القرنين الثاني والثالث، وبينا أن المعتزلة كانوا من أنشط البيئات التي سارعت إلى دراسة البلاغة وتدوين مسائلها وقضاياها، ووضع كثير من تعريفاتها ومصطلحاتها. وقد ظل نشاط المعتزلة مطردا دائما. لم يخمد لحظة، ولم تخفَّ حدته، ومضت الدراسات البلاغية والنقدية تتطور على أيديهم في القرن الرابع وما بعده، وتؤتي ثمارها اليانعة. وأخذت هذه الدراسات تقوم على شيء كثير من التنظيم والدقة والإتقان؛ فالقرن الرابع عصر نضج الثقافة العربية الإسلامية؛ فقد تجمَّعت فيه الآراء والنظريات العلمية المختلفة، وانتظمت الدراسات، وأصبحت تقوم على أسس محدودة، وقواعد ثابتة، ونهضت بهذه الدراسات جميعا عقول مثقفة واعية أخذت بمحصول الدراسات السابقة في القرنين الثاني والثالث، واستفادت كثيراً من هذه الدراسات، فعملت فيها، وأضافت إليها، وبنت عليها دراسات جديدة عميقة.

ومن علماء المعتزلة الذين سنتوقف عندهم في القرن الرابع الرماني، والمرزباني، والصحاب بن عباد.

جهود الرمانيّ (٢٧٦ هـ - ٣٨٤ هـ)

والرماني هو أبو الحسن علي بن عيسى المتوفى سنة (٣٨٤ هـ)[١] من كبار علماء المعتزلة. وكان ممن أخذوا بحظ كبير في دراسة المنطق والتعمق فيه، حتى عيب به. يقول عنه التوحيدي: (وأما علي بن عيسى فعالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق وعيب به، إلا أنه لم يسلك طريق واضع المنطق بل أفرد صناعة، وأظهر براعة)[٢] وكان يُدْخل ثقافته المنطقية في مؤلفاته وكتبه حتى عسر فهمها على معاصريه. قال عنه ياقوت: (وكان يمزج كلامه في النحو بالمنطق، حتى قال أبو علي الفارسي: إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء. وكان يقال: النحويون في زماننا ثلاثة: واحد لا يفهم كلامه وهو الرماني، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو علي الفارسي، وواحد يُفهم جميع كلامه بلا أستاذ وهو السيرافي[٣]).

وللرماني مصنفات كثيرة في التفسير واللغة والنحو وعلم الكلام، وكان عالي الكعب في القرآن وعلومه. له (كتاب تفسير القرآن المجيد) وكتاب في (إعجاز القرآن) وكتاب (الألفات في القرآن)[٤] وقد شاع تفسيره، وانتشر بين الناس، وكثر ذكرهم له في كتبهم. قيل للصاحب هلا صنَّفت تفسيرا؟ فقال: وهل ترك لنا ابن عيسى شيئا؟ وكان الرماني يقول: تفسيري بستان تجتني منه ما تشتهي! وقد ضاع الكتاب ولم يصل إلينا منه إلا شيء يسير، منه الجزء العاشر، وهو مخطوط مصور في معهد المخطوطات عن طشقند. وأما كتابه في إعجاز القرآن فهو رسالته التي سماها (النكت في إعجاز القرآن).

---

(١) معجم الأدباء: ١٤/٧٤ وانظر ترجمة الرماني أيضا في بغية الدعاة: ٢/١٨٠ ١٨١. وإنباء الرواة: ٢/٢٩٤ - ٢٩٦.

(٢) الإمتاع والمؤانسة: ١/٢٣٣.

(٣) وفيات الأعيان: ١٤/٧٥.

(٤) المرجع السابق.

إعجاز القرآن عند الرماني:

يرى الرماني أن إعجاز القرآن يظهر من سبع جهات هي: ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة[1]. وقد ترك الوجوه الثلاثة الأولى، والوجوه الثلاثة الأخيرة ليتكلم عنها باختصار في آخر الكتاب، وابتدأ الحديث في البلاغة. ويعرفها بقوله: « وإنما البلاغة إيصال المعنى الى القلب في أحسن صورة من اللفظ » وهو تعريف يحاول أن يربط - كما سبق أن رأينا - عند عمرو بن عبيد وعند الجاحظ - بين الألفاظ والمعاني، ويركز على دور الأسلوب في البلاغة، لأن البلاغة ليست في إفهام المعنى فحسب، كما يقول بعضهم، ولعله يشير هو أيضا إلى تعريف العتابي للبلاغة الذي سبق أن أوردناه، وذكرنا توجيه الجاحظ له، وهو يرد هذا القول تماما كما فعل الجاحظ من قبل بأن البلاغة ليست إفهاما للمعنى فحسب « لأنه قد يُفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عيي، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى، لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف[2] » فتعريفة للبلاغة على هذا النحو إذن لا يكاد يكون فيه جديد عما مر معنا، ولعله كان أكثر إلحاحا على الأثر النفسي للبلاغة في قوله: إنها « إيصال المعنى إلى القلب » على أنه قد أثرت عن الرماني تعريفات أخرى للبلاغة، فقد نقل صاحب زهر الآداب عنه قوله: « البلاغة ما حطَّ التكلف عنه، وبني على التبيين، وكانت الفائدة أغلب عليه من القافية، بأنْ جمع مع ذلك سهولة المخرج، مع قرب المتناول، وعذوبة اللفظ مع رشاقة المعنى، وأن يكون حُسْن الابتداء كحُسْن الانتهاء، وحُسْن الوصل كحُسْن القطع في المعنى والسمع، وكانت كل كلمة قد وقعت في حقها، وإلى جنب أختها، حتى لا يقال: لو كان كذا في موضع كذا لكان أولى، وحتى لا

---

(١) النكت في إعجاز القرآن: ٧٥.

(٢) النكت: ٧٦.

يكونَ فيه لفظ مختلف، ولا معنىٰ مُسْتكْره، ثم أُلبس بهاء الحكمة، ونور المعرفة وشرف المعنى، وجزالة اللفظ، وكانت حلاوته في الصدر، وجلالته في النفس تُفتِّق الفهم، وتنثر دقائق الحكم، وكان ظاهر النفع، شريف القصد، معتدل الوزن، جميل المذهب، كريم المطلب، فصيحا في معناه، بيِّنا في فحواه، وكل هذه الشروط قد حواها القرآن؛ ولذلك عجز عن معارضته جميع الأنام[1] ».

وهو تعريف موسع للبلاغة ،ويكاد يكون تعريفا عاما للشعر البليغ أو الكلام الفصيح البليغ، وأورد له ابن رشيق تعريفا آخر للبلاغة يقول فيه: (أصل البلاغة الطبع، ولها مع ذلك آلات تعين عليها، وتوصل للقوة فيها، وتكون ميزانا لها، وفاصلة بينها وبين غيرها[2]). ويشبه أن يكون هذا تعريفا للأدب فهو موهبة ذاتية أولا، وهو مهارة مكتسبة ثانيا، يحصّلها المرء بالخبرة والمراس والمطاوعة والدرس، ولا تغني إحداهما عن الآخرى، فلا تغني الموهبة وحدها دون تحصيل ودرس لصنقلها وتهذيبها. كما أُثِر عن الرمانيّ في تعريف الكلام البليغ قوله: « أبلغ الكلام ما حَسُن إيجازه، وقلّ مجازه، وكثر إعجازه، وتناسبت صدوره وأعجازه ». [3].

ثم يرى الرماني بعد ذلك أن بلاغة الكلام تأتي على ثلاثة مستويات: منها ما هو في أعلى طبقة، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة. فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس.. »[4] ثم يأخذ بعد ذلك في إيضاح أدوات البلاغة والوسائل المعينة عليها، فيرى أنها تقع في عشرة أقسام هي: (الإيجاز، التشبيه، الاستعارة، التلاؤم، الفواصل، التجانس، التصريف، التضمين، المبالغة، حسن البيان) وقد حدّد الرماني بهذا التقسيم

(١) زهر الآداب: ١٠٩.

(٢) العمدة: ٢٤٣/١.

(٣) زهر الآداب: ١٢٨.

(٤) النكت: ٧٦.

مدلول كلمة البلاغة في معناها الاصطلاحي المعروف، وأصبحت بعده عنوانا لهذه المجموعة من الخصائص الأسلوبية والألوان الجمالية في الكلام، ثم مضى يتحدث عن كل قسم من أقسامها على حدة.

١ ـ **الإيجاز**[1]: ويعرفه قائلا: «الإيجاز تقليل الكلام من غير اخلال بالمعنى، وإذا كان الكلام يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة، ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة؛ فالألفاظ القليلة إيجاز» ثم يقسمه إلى قسمين: إيجاز حذف، وإيجاز قَصْر. ويعرف كلا منهما. «فالحذف إسقاط كلمة للا جتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام. والقَصْر: بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف» ومضى يسوق أمثلة قرآنية للنوعين. فمن الحذف (واسأل القرية) ومنه (ولكن البر من اتقى) ومنه حذف الأجوبة كقوله تعالى: (ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى) حذف الجواب كأنه قيل: لكان هذا القرآن وأشار إلى الأثر النفسي الذي يتركه مثل هذا الحذف في خيال السامع ووجدانه، فقال: «وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب» فكأنه يريد أن يقول: إن هذا الحذف يطلق لخيال الإنسان العنان ليسبح وراء فيض غزير من التصورات والرؤى.

ومن إيجاز القصر قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ و﴿يحسبون كل صيحة عليهم﴾ وإيجاز القصر عنده اغمض من إيجاز الحذف، وإن كان الحذف غامضا أيضا؛ أنه يحتاج إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح.

وقد أشار المتقدمون من قبل الرماني إلى نوعي الإيجاز هذين، فقد رأينا الجاحظ يتحدث عنهما معا، ويسوق لها الأمثلة والشواهد، ولكن الرماني يستفيد من محاولات المتقدمين، ويضع الصورة النهائية للإيجاز على هذا النحو الذي

(١) النكت: ٧٦ ـ ٧٧.

ذكرنا، ولعله هو الذي وضع لايجاز القصر هذه التسمية كما أشار إلى ذلك ابن سنان الخفاجي في سر الفصاحة [1].

وساقه الحديث عن الإيجاز إلى الحديث عن الاطناب، فعده من البلاغة، وفرق بينه وبين التطويل الذي هو عيب وهجنة، وأوضح أن لكل من الإيجاز والإطناب موضعا يصلح فيه. يقول: «الإطناب يكون في تفصيل المعنى، وما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل، فإن لكل واحد من الإيجاز والإطناب موضعا يكون به أولى من الآخر، لان الحاجة اليه أشد، والاهتمام به أعظم. فأما التطويل فعيب وعي، لأنه تكلف فيه الكثير مما يكفي منه القليل، فكان كالسالك طريقا بعيدا جهلا منه بالطريق القريب. وأما الإطناب فليس كذلك لأنه كمن سلك طريقا بعيدا لما فيه من النزهة الكثيرة.[2] ويختم حديثه عن الإيجاز ببيان فضله على سائر ألوان الكلام لما يتمتع به من مزايا فيقول: (وإذا عرفت الإيجاز ومراتبه، وتأملت ما جاء في القرآن منه عرفت فضيلته على سائر الكلام، وهو علوه على غيره من سائر الكلام، وعلوه على غيره من أنواع البيان. والإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان، والإيجاز تصفية الألفاظ من الكدر، وتخليصها من الدرن. والإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ، والإيجاز إظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير...».

٣ - **التشبيه:** [3] هو (العقد على أن أحد الشيئين يسدّ مسد الآخر في حسّ أو عقل) وبذلك قسم الرماني التشبيه إلى نوعين حسيّ، وعقلي. ويسمّي الأول تشبيه حقيقة، ويمثل له بنحو: هذا الدينار كهذا الدينار فخذ أيهما شئت. والثاني: تشبيه بلاغة. كتشبيه أعمال الكفار بالسراب، واهتم بصورة خاصة بالتشبيه العقلي، وبين فائدته ومواطن الجمال فيه. فمن ذلك (إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة) ومثل لهذا النوع بأمثلة كثيرة منها قوله تعالى:

(١) سر الفصاحة: ٢٤٧.
(٢) النكت: ٧٢ - ٧٣.
(٣) النكت: ٧٤ - ٧٩.

﴿مثلُ الذين كفروا بربِّهم أعمالهم كرمادٍ اشتدت به الريحُ في يومٍ عاصفٍ لا يقدرون مما كسبوا على شيء﴾ فقد شبّه أعمال الكفار بالرماد، فأخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، فاجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك بما فات، وفي ذلك الحسرة العظيمة والموعظة البليغة.

ومن فوائد التشبيه ومواطن تأثيره: (إخراج ما لم تجرِ العادة إلى ما جرت به العادة) كقوله تعالى: ﴿وإذ نَتَقْنا الجبلَ فوقهم كأنّه ظُلّةٌ﴾ فقد شبّه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلة، فأخرج ما لم تجر به العادة إلى ما قد جرت به، وقد اجتمعا في معنى الارتفاع في الصورة، فكان في ذلك أعظم الآية لمن فكر في مقدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك. ومن وظائف التشبيه أيضا: (إخراج ما لا يُعْلم بالبديهة إلى ما يُعْلم بالبديهة) كقوله تعالى: ﴿مثل الذين حُمِّلوا التوراةَ ثم لم يحملوها كمثلِ الحمارِ يحملُ أسفارا﴾ أخرج ما لم يُعْلم بالبديهة وهو حال الذين حُمِّلوا التوراة إلى ما يعلم بالبديهة وهو حال الحمار، وقد اجتمعا في الجهل بما حملاه. ومن مزايا التشبيه ووظائفه: (إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة) كقوله تعالى: ﴿وله الجوارِ المُنْشآتُ في البحر كالأعلام﴾ فقد أخرج مالا قوة له في الصفة وهو الجواري إلى ما له قوة فيها، وهو الأعلام. وقد اجتمعا في العظمة ،إلا أن الجبال أعظم، وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها، وما في ذلك من الانتفاع بها، وقطع الأقطار البعيدة فيها.

وهكذا يمتاز التشبيه العقلي أو التشبيه البليغ كما سماه (بإخراج الأغمض إلى الأظهر)، وبتقريب البعيد حتى يتضح وينكشف، ومضى بشرح ذلك بأن (ما تقع عليه الحاسةِ أوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة،والمُشاهدُ أوضح من الغائب. فالأول في العقل أوضح من الثاني، والثالث أوضح من الرابع، وما يدركه الإنسان من نفسه أوضحُ مما يعرفه من غيره، والقريب أوضح من البعيد في الجملة، وما قد أُلِف أوضح مما لم يُؤلف. ثم عاب على بعض شعراء عصره قوله:

صُدْغُه ضِـدٌّ خـدِّه مثـلُ مـا الوعــ ـدُ إذا اعتبرت ضِـــدٌّ الوعيـــدِ

من قبل أنه شبه الأوضح بالأغمض، وما تقع عليه الحاسة بما لا تقع عليه. وكذلك قوله:

ولــه غُـــرَّة كلَـــونِ وصـــالٍ فوقَها طُـرَّةٌ كلون صُدُودِ...[1]

فالتشبيه الجيد إذاً هو ما كان تشبيهاً قريباً، يبدو فيه وجه الشبه واضحا جليا، وإذا غمض هذا الوجه، وانبهمت العلاقة بين المشبه والمشبه به كان التشبيه بعيدا. ويتفق الرماني في ذلك مع نظرة النقاد المحافظين الذين يحبون من الشعر (ما قارب فيه القائل إذا شبَّه)[2] والذين عدوا المقاربة في التشبيه عنصرا مهما من عناصر عمود الشعر العربي، وعابوا على أبي تمام كثيرا من تشبيهاته التي أبعد فيها، فلم تساهم في إخراج الأغمض إلى الأظهر[3].

ويحسّ الرماني بأهمية التشبيه، وهو عنده مما يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وذلك أنه يكسب الكلام بيانا عجيبا، ولعله واضح أن الرماني لم يتحدث عن التشبيه هذا الحديث الجاف الذي يهتم بالحدود والتعريفات، ولكن تحدث عنه حديثاً ذوقياً جمالياً، وقد حلل كثيرا من تشبيهات القرآن تحليلا فنيا عميقا فكشف عما فيها من مواطن الجمال، وبحث ـ كما رأينا ـ عن علل أخرى لجمال التشبيه تخرج عن طرفي التشبيه وأدواته، مستندا إلى الأثر النفسي الذي يتركه التشبيه في النفس، وما يثيره من انفعالات عن طريق مخاطبة الحواس الأخرى المختلفة، وقد توسع عبد القاهر الجرحاني بعده في الحديث عن هذا الجانب النفسي، وأطال الوقوف عنده، على حين ظل كثير من النقاد يتحدثون عن التشبيه من جانبه الشكلي، ويهتمون بتعريفاته وأركانه وحدوده وهيئاته.

---

(١) العمدة: ١/٢٨٧.

(٢) انظر مقدمة شرح حماسة أبي تمام للمرزوقي: ١/٩.

(٣) انظر في هذه المسألة كتابنا قضية عمود الشعر: ٩٨.

٣ - الاستعارة[1]:

وعرف الاستعارة بأنها (تعليق العبارة على غير ما وضُعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة) وهو بذلك لم يفرِّق بينها وبين المجاز، ولكنه فرّق بينها وبين التشبيه، فلاحظ أن الكلام في التشبيه يبقى على حقيقته، ولا يخرج عن معناهالأصلي،يقول: «الفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله لم يغيَّر عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة؛ لأن مخرج الكلام مخرج ما العبارة ليست له في أصـل اللغـة..» بينما الاستعارة خروج الكلام عما وضع له في أصل اللغة. ومن هنا كان لا بد في كل استعارة من معنى حقيقي. فقول امريء القيس (قيد الأوابد) حقيقته (مانع الأوابد) وبذلك يكون خروج اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معنى جديد خروجا من أصل إلى فرع. وغاية هذا الخروج هي الإيضاح والبيان، وبذلك تكون الاستعارة كالتشبيه في أنها تخرج الأغمض إلى الأوضح. ومن هنا كان الرماني ينفر أيضا من الاستعارات البعيدة لأنها لا تؤدي هذه الغاية، والاستعارة الحسنة هي التي (توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة).

وأركان الاستعارة ثلاثة: مستعار، ومستعار له، ومستعار منه، ومضى بعد ذلك يسوق أمثلة من القرآن الكريم، ويشرحها مبينا جمالها وفضلها على الحقيقة. يعرض لقوله تعالى: ﴿وقَدِمْنا إلى ما عملوا من عملٍ فجعلناه هباءً منثوراً﴾ حقيقة قدمنا هنا: عمدنا (وقدمنا أبلغ منه؛ لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه عاملهم من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قَدِم فرآهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير، من الاغترار بالإمهال، والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل. والقدوم أبلغ لما بينا) وتحدّث عن الاستعارة في قوله تعالى: ﴿فاصْدَع بما تُؤمَرُ﴾ فقال: (حقيقته: فبلّغ ما تؤمر. والاستعارة أبلغ من الحقيقة، لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير

---

(١) النكت: ٧٩ - ٨٧.

كتأثير صدع الزجاجة، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع. والمعنى الذي يجمعها: الإيصال. إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ) ومضى يحلل أمثلة كثيرة من الاستعارات التي وردت في القرآن الكريم مبينا ما فيها من وجوه الجمال، وفضلها على الحقيقة، وأشار إلى هذا الأثر النفسي الذي تتركه في السامع.

وهو بذلك كله يقوم بما عرف بعد عند المتأخرين بإجراء الاستعارة، ولكنه إجراء يعتمد على الذوق الفني الرفيع، وتعد أمثلته نقدا تطبيقيا جماليا.

٤ ـ التَّلاؤم[١]:

ويتعلق بنظم الألفاظ وتأليفها، وما ينبغي أن يكون بينها من انسجام، ولذلك كان التلاؤم نقيض التنافر، وكما كانت البلاغة عنده في ثلاث طبقات يقع التأليف في ثلاث طبقات أيضا: تأليف في حروفه هجنة وتنافر كقول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرُ وليس قربَ قبرِ حربٍ قبرُ

وتأليف متلائم ولكنه في الطبقة الوسطى كقول الشاعر:

رمتني وسترُ اللهِ بيني وبينها عَشيّةَ آرام الكِناس رميمُ

وتأليف في الطبقة العليا من حيث التلاؤم والانسجام وهو القرآن. ومن الواضح في تقسيمات الرماني هذه إحساسه بتفوق القرآن في مجال النظم والبلاغة، وتفرده عن كلّ ما عداه من ألوان الكلام. ويتحدث عن سبب حسن النظم وتلاؤمه، فيرجعه إلى (تعديل الحروف في التأليف، فكلما كان أعدل كان أشدّ تلاؤما) وسبب رداءة التأليف تنافر الحروف وعدم انسجامها: (وأما التنافر فالسبب فيه ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد، وذلك أنه إذا

---

(١) النكت: ٩٤ ـ ٩٦.

بَعُدَ البعدَ الشديد كان بمنزلة الطفر ، واذا قَرُب القرب الشديد كان بمنزلة مشي المقيَّد ، لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه وكلاهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك في الاعتدال).

وهكذا ينبغي أن يُراعى في تأليف الحروف، وسبكها في سياق النظم، الاعتدال في القرب والبعد ، وهذا الاعتدال هو الذي يريح اللسان، ويسهل عليه نطق الكلام دون مشقة أو عناء ، وهو الذي يجعل الأذن أيضا تستقبله مستريحة إليه، والنفس تهش له وتقبل عليه، مثلما يقبل المرء على قراءة كتاب في أحسن ما يكون من الخط والحرف، وينفر منه في أقبح ما يكون من الحرف والخط.

٥ ـ الفواصل (١):

يسمي الرماني نهاية الآيات فواصل تحَرُّجا من إطلاق اسم السجع عليها، وذلك لما لصق في أذهان بعض الناس من كراهة هذا الاسم ، وعنده أن الفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها، وقد بينا عند الحديث عن السجع عند الجاحظ هذه المسألة، وأوردنا رده عليها، وتفريقه بين سجع القرآن وسجع الكهان الذي ورد الحديث عن كراهته. وقد رد المتأخرون على الرماني إنكاره للسجع في القرآن ولم يروا حرجاً في ذلك، لأن السجع متكلّف إذا كانت المعاني تتبعه، وقد بين ابن الأثير أن ماذُمّ من السجع هو « ماكان مثل سجع الكهان لا غير، وأنه لم يُذَمّ السجع على الإطلاق، وقد ورد في القرآن الكريم، وهو ﷺ نطق به في كثير من كلامه (٢) ».

وقد عرف الرماني الفواصل بأنها « حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني » والفواصل عنده على قسمين: أحدهما على الحروف المتجانسة،

---

(١) النكت: ٩٧ ـ ٩٩.

(٢) المثل السائر: ١٩٨/١ ، وانظر رأي أبي هلال في الصناعتين: ٢٦١ ، وابن سنان: ١٦٥.

كقوله تعالى ﴿طه، ما أنزلنا عليك القرآنَ لتَشْقَى، إلا تذكرةً لمنْ يخْشَى﴾ والآخر على الحروف المتقاربة، كالميم مع النون في قوله تعالى: ﴿الرحمن الرحيم، مالكِ يوم الدّين﴾ والدال مع الباء نحو ﴿ق، والقرآن المجيدِ﴾ ثم قال: ﴿هذا شي عجيب﴾ ويشير الرماني بعد ذلك إلى ما في الفواصل من الجمال، وخاصة فواصل القرآن التي «كلها بلاغة وحكمة، لأنها طريق إلى إفهام المعاني التي يحتاج إليها في أحسن صورة يدلّ بها عليها... والفائدة في الفواصل دلالتها على المقاطع، وتحسينها الكلام بالتشاكل، وإبداؤها في الآي بالنظائر».

٦ - التجانس[١]:

ويقصد به الجناس، ويقول فيه: «تجانس البلاغة هو بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة» ولم يقصد بالجناس إلى جميع صوره المعروفة، وإنما توقف عند نوعين منه، سمى أحدهما: المزاوجة، والثاني: المناسبة، فأما المزاوجة فتقع في الجزاء كقوله تعالى: ﴿فمن اعتَدَى عليكم فاعتَدُوا عليه﴾ أي جازوه بما يستحق على طريق العدل، إلا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار، فجاء على مزاوجة الكلام لحسن البيان، ومن ذلك: ﴿مستَهْزِئُون اللهُ يستهزِئ بهم﴾ أي يجازيهم على استهزائهم، وقد سمى البلاغيون هذا النوع فيما بعد باسم «المشاكلة» وأما المناسبة فهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد. كقوله تعال ﴿ثم انصرفُوا صَرَفَ اللهُ قلوبَهم﴾ فجونس بالانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير، والأصل فيه واحد، وهو الذهاب عن الشي. أما هم فذهبوا عن الذكر، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير.

٧ - التصريف[٢]:

وهو تصريف لفظ، وتصريف معنى. أما تصريف اللفظ فهو صياغة أصل

---

(١) النكت: ٩٩ - ١٠٠.

(٢) النكت: ١٠١ - ١٠٢.

الاشتقاق في صيغ وأوزان متعددة بما يعبر عن معان مختلفة، كتصريف «الملك» في معنى: مالك، وملك، وذي ملكوت، والمليك، وفي معنى التمليك والتمالك والإملاك والتملك والمملوك. ومن الواضح أن هذا النوع من الحديث ألصق بموضوع الصرف منه بموضوع البلاغة، وهو المعروف باسم «الأشتقاق» وأما تصريف المعنى فهو سياق المعنى الواحد في الدلالات المختلفة. ومن أمثلة ذلك ما ورد في القرآن من قصص، فالقصة يرد ذكرها في أكثر من موضع، وتصرّف على وجوه مختلفة من المواعظ والعبر. فقد ذكرت قصة موسى في سورة الأعراف، وفي طه، والشعراء وغيرها. لوجوه من الحكمة والفائدة «منها التصرف في البلاغة من غير نقصان وعلى أعلى مرتبة، ومنها تمكين العبرة والموعظة، ومنها حل الشبهة في المعجزة».

٨ - التضمين[١]:

وهو حصول معنى في الكلام من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه، ويدل الكلام عليه دلالة إخبار أو دلالة قياس. وهو نوعان: تضمين توحي به بنية الكلمة نفسها، فكلمة «معلوم» توجب أنه لا بد من عالم، و«مقتول» أنه لا بد من قاتل، فهذا يدل عليه الكلام دلالة إخبار، لأنه ظاهر في معناه.

والنوع الثاني: تضمين في العبارة، ويدل عليه الكلام دلالة إخبار من جهة جريان العادة، وذلك كقولهم «الكُرُّبستين» المعنى فيه: بستين دينارا. فهذا مما حذف، وضمن الكلام معناه لجريان العادة به. والتضمين كله إيجاز استغني به عن التفصيل.

ويرى الرماني أن هنالك نوعا آخر من التضمين خاصا بالقرآن، وذلك أن كل آية لا تخلوا من تضمين لم يذكر باسم أو بصفة، ومن ذلك ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ فهو قد تضمن التعليم لاستنفتاح الأمور على التبرك به. والتعظيم

---

(١) النكت: ٩٤ - ٩٥.

لله بذكره. وأنه أدب من آداب الدين. وشعار للمسلمين. وأنه إقراربالعبودية، واعتراف بالنعمة التي هي من أجلّ نعمه، وأنه ملجأ الخائف. ومعتمد للمستنجع. وقد ذكر أنه قد بين هذا النوع من التضمين في كل آية في كتابه «الجامع لعلم القرآن».

٩ ـ المبالغة[1]:

يتسع الرماني في مدلول المبالغة، ويعرفها بقوله: «هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة» فالمبالغة اذن تساهم في توسيع مدلول المعنى، وإعطائه حجما أبعد. وهو يقسم المبالغة إلى الوجوه التالية:

١) المبالغة في الصفة، عن طريق استعمال صيغ المبالغة المعروفة كفعلان، وفعول ومفعل، ومفعال، فقد عدل عن راحم إلى رحمان للمبالغة.

٢) المبالغة عن طريق التعميم، وترك الصيغة الخاصة إلى الصيغة العامة، كقوله تعالى: ﴿خالقُ كلِّ شيء﴾ وقول القائل: أتاني الناس، ولعله لا يكون أتاه إلا خمسة، فاستكثرهم وبالغ في العبارة عنهم.

٣)مبالغة لإخراج الممكن إلى الممتنع، وضرب المثل به، كقوله تعالى: ﴿ولايدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سَمِّ الخياط﴾.

٤)مبالغة بإخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر، كقول القائل: جاء الملِكُ، إذا جاء جيش له، ومنه قوله تعالى: ﴿وجاء ربُّك والمَلَكُ صفاً صفّاً﴾ فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئا له على المبالغة في الكلام.

٥)مبالغة بإخراج الكلام مخرج الشك كقوله تعالى: ﴿وإنّا أو إياكم لعلى هُدَىً أو في ضلالٍ مبينٍ﴾ ومنه: ﴿قل إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أوّل العابدينَ﴾.

---

(١) النكت: ١٠٤ ـ ١٠٦.

٦)ومبالغة تكون بحذف الجواب كقوله: ﴿ولو ترى إذ وُقِفوا على النَّار﴾ وقوله: ﴿ولويَرَى الذين ظلموا إذ يَرَوْنَ العذابَ﴾ كأنه قيل: لجاء الحق، أو لعظُمَ الأمر. وكل ذلك يذهب إليه الوهم، لما فيه من التفخيم، والحذف أبلغ من الذكر، لأن الذكر يقتصر على وجه، والحذفَ يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم؛ لما تضمنه من التفخيم.

وواضح من ذلك أن الرماني يتحدث عن المبالغة حديثا عاما، ويدرس بعض صورها التي وردت في القرآن، وكأنه في حديثه عنها إنما كان ينظر إلى مدلول العبارة، المعنى الذي يمكن أن تتركه في النفس، سواء أكان ذلك عن طريق اللفظة المفردة أم عن طريق استخدام صور بلاغية، أم عن طريق تصريف العبارة على شكل معين، وقد صار للمبالغة مدلولات أخرى عند البلاغيين المتأخرين [١].

١٠ - البيان[٢]:

عرفه بما يشبه أن يكون دلالة وتعبيرا، فقال: «هو الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك»، وجعله أربعة أقسام وهي: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة، ومن الواضح أنه يستفيد من حديث الجاحظ الذي سبق أن قسم البيان إلى خمسة أقسام وهي: اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد، والنّصبة. والكلام عند الرماني نوعان: كلام جيد، وكلام رديء. والجيد ما «يظهر به تميز الشيء من غيره» فهو اللغة الفنية والتعبير الجميل، وذلك هو البيان. وأما الكلام المخلط والمحال والملحون فليس ببيان، ويردد كلام الجاحظ بأنه «ليس كل من أفهمك حاجته فهو بليغ» فيقول: «وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن؛ من قبل أنه قد يكون على عيّ وفساد، كقول السواديّ وقد سئل عن أتان..» ومضى يردد نفس الأمثلة التي سبق أن أوردها الجاحظ في هذا المجال. ومن هنا كان البيان مختصا بالقول الحسن فقط، ولا يصح «أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام، لأن

(١) انظر كتاب الإيضاح: ٥١٤.

(٢) النكت: ١٠٦ - ١٠٧.

الله قد مدح البيان، واعتد به في أياديه الجسام».

ومضى يبين بعد ذلك أن حسن البيان على مراتب، وأعلاها مرتبة «ما جمع أسباب الحسن في العبارة، من تعديل النظم حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة» وهذا هو تأليف القرآن، فالقرآن كله في نهاية حسن البيان. ومن الواضح أن هذا هو ما كان قد سماه قبل قليل التلاؤم أو حسن التأليف، ثم أوضح أن البيان في الكلام يكون بطريقتين: أن يكون باسم أو بصفة، أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صفة، كقولك: غلام زيد، فهذا التأليف يدل على الملك من غير اسم أو صفة. وكقولك: قاتل، تدل على مقتول وقتل من غير ذكر اسم أو صفة لواحد منها، ولكن المعنى مضمن بالصفة المشتقة. ثم يقرر كما قرّر الجاحظ من قبل أن دلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية، ولهذا صار التحدي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة.

وجوه الإعجاز الأخرى[1]: وبعد أن تحدّث عن هذه الأبواب العشرة للبلاغة،وهي أحد جوانب الإعجاز في القرآن، مضى يتحدث عن الجهات الست الأخرى التي ذكر أنها تشكل الجانب الثاني للإعجاز.

فأما ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة: فإن وجه الإعجاز فيها أن إنساناً مثلا «لو توفرت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته من جهة عطشه واستحسانه شربه. وكل داعٍ يدعو إلى مثله، وهو مع ذلك ممكن له، فلا يجوز ألا تقع شربة منه حتى يموت عطشا لتوافر الدواعي على ما بيّنّا، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دلّ على عجزه عنه، فكذلك توفر الدواعي إلى المعارضة على القرآن، لمّا لم تقع المعارضة دلّ ذلك على العجز عنها».

وأما التحدي للكافة فهو أظهر في الإعجاز،لأنه لا يجوز أن يتركوا المعارضة

---

(١) النكت: ٩٤ - ٩٥.

مع توفر الدواعي إلا للعجز عنها.

وأما الصرفة عند الرماني فلعلها كصرفة الجاحظ فهي: « صرف الهمم عن المعارضة » وذلك مما لايطعن في بلاغة القرآن وحسن تأليفه، ولا ينحدر به إلى مستوى كلام الفصحاء والبلغاء من العرب، بل القرآن عند الرماني - كما أوضح أكثر من مرة - في أعلى مراتب البيان، ولا شك أن الرماني، كالجاحظ تماما،قد وجد في الصرفة تفسيرا لانصراف العرب عن المعارضة، وتركهم لها مع توافر الدواعي، وشدة الحاجة إليها، ومع التحدي للكافة. وتبدو الصرفة عندئذ في حد ذاتها ضربا من الإعجاز، لأنها شيء« خارج عن العادة، كخروج سائر المعجزات التي دلّت على النبوة ».

ومن وجوه إعجاز القرآن أيضا: الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دلّ على أنها من عند علاّم الغيوب. فمن ذلك قوله عز وجل: ﴿ إذ يعِدُكم اللهُ إحدى الطائفتين أنهّا لكم وتودُّون أنَّ غيرَ ذاتِ الشوكةِ تكونُ لكم ويريدَ اللهُ أنْ يحِقَّ الحقَّ بكلماته ويقطع دَابرَ الكافرينَ » فكان الأمـر كما وعد من الظـفـر بإحدى الطائفتين. وقد رأينا من قبلُ النظّام يرى في الإخبار عن الغيوب الوجه الوحيد للإعجاز.

وأما نقض العادة فوجه بلاغي، وهو ماسبق أن أشار إليه الجاحظ من تفرد القرآن بأسلوب معين في النظم والتأليف، وخروجه على ما ألفه العرب من طرائق القول « فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة: منها الشعر، ومنها السجع، ومنها الخطب، ومنها الرسائل، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة، لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة ».

وأما الوجه الأخير، وهو قياسه بكل معجزة « فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة، إذ كان سبيل فلق البحر، وقلبِ العصاحية، وماجرى هذا المجرى في

ذلك في سبيل واحدة في الإعجاز؛ إذ خرج عن العادة، وقعد الخلق فيه عن المعارضة ».

وجميع سور القرآن بعد ذلك سواء في درجة الإعجاز، فليست السور الطوال وحدها هي المعجزة كما قد يخيل إلى البعض، بل سواء في ذلك الطوال والقصار. يقول: « فإن قال قائل: فلعل السور القِصَار ممكن للناس قيل له: لا يجوز ذلك، من قبل أن التحدي قد وقع بها، فظهر العجز عنها في قوله تعالى: ﴿ قلْ فأتُوا بسورةٍ من مثلِه ﴾ فلم يخصَّ بذلك الطوال دون القصار.

ويشير في هذا المجال إلى ما سبق أن أشار إليه الجاحظ من قبل، وهو أن العرب أشعر من المولدين، وأقدُر على الكلام منهم، وهم أطبع على القول، فهو يجري في سلائقهم، وتتدفق بهقرائحهم، فإذا كان العرب - وهم على مثل هذه الحال من علو الكعب في الفصحاحة والبلاغة - قد عجزوا عن معارضة القرآن، أو الإتيان بمثله؛ فلا شك أن المولدين أو غيرهم أكثر عجزا من ذلك. وإذا وقع العجز على العرب فهو ثابت على غيرهم بالبداهة. يقول: فإن قال قائل: « فلمَ اعتمدتم على الاحتجاج بعجز العرب دون المولدين وهو عندكم معجز للجميع، مع أنه يوجد للمولدين من الكلام البليغ شي كثير؟ قيل: لأن العرب كانت تقيم الأوزان والإعراب بالطباع، وليس في المولدين من يقيم الإعراب بالطباع كما يقيم الأوزان، والعرب على البلاغة أقدر لما بَيَّنا من فطنتهم لما لا يفطن له المولَّدون من إقامة الإعراب بالطباع، فإذا عجزوا عن ذلك فالمولّدون عنه أعجز [1] ».

تلك هي رسالة الرماني في إعجاز القرآن، وقد استطاع فيها أن يتمثل آراء من تقدمه تمثلا واضحا، ولاسيما الجاحظ الذي يبدو تأثره به جليا في كثير من المواضع؛ استفاد من حديثه عن الإيجاز والتلاؤم. ومن حديثه عن البلاغة

(١) النكت: ١١٣.

والبيان، وأورد كثيرا من أمثلته، وقد استطاع الرماني أن يصوغ كثيرا من المسائل البلاغية في صورتها النهائية المتكاملة؛ فعرض الإيجاز في أكمل صورة بحيث لم يضف إليه أحد من البيانيين بعد ذلك شيئا. وأضاف في مسائل التلاؤم والتضمين والتصريف إضافات جديدة إلى البلاغة العربية. وقد تناول الحديث عن إعجاز القرآن تناولا فنيا أسهب فيه القول في بلاغة القرآن التي كانت عنده الوجه الأساسي في هذا الإعجاز. فتحدث عما يختص من ذلك بالمعاني، والصور البيانية كالتشبيه والاستعارة والإيجاز والمبالغة وحسن البيان، وعرض لسلاسة أسلوب القرآن، وحسن ايقاعه، وانسجام تأليفه ونظمه من خلال حديثه عن تلاؤم الألفاظ ودقة سبكها. وقد رد الإعجاز - كما رأينا - إلى هذه الوجوه البلاغيةالتي تحدثنا عنها. ونحب أن ننبه هاهنا إلى أن هذه الوجوه لم تهمل النظم، فمفهوم النظم داخل فيها أولا، وهي جزء منه، ثم إن الرماني من ناحية ثانية قد أوضح في أكثر من موضع أنه لم يقصد أن إعجاز القرآن كامن في هذه الألوان البلاغية مجردة، ولاعنى - كما سيفهم الباقلاني فيما بعد - أن التشبيه معجز بنفسه، أو أن التجنيس أو المطابقة بنفسها معجزة دون مراعاة نظمها وتأليف حروفها، بل هو قد أشار إلىذلك في موضعين من الرسالة: في أثناء حديثه عن التشبيه في قوله تعالى: ﴿والذينَ كفرُوا أعمالهم كسرابٍ﴾ يقول: «وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة؟»[1] والموضع الثاني في أثناء معالجته لباب التلاؤم، فبعد أن تحدث عنه قال: «فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات ظهر الإعجاز للجيد الطباع البصير بجواهر الكلام[2].

ولكن الملاحظ أن عرضه لتلك الألوان البلاغية كان متفاوتاً، كما كانت تتفاوت قدرته في تطبيقها على القرآن، وإيراد الأمثلة والشواهد عليها. فبينما

(١) النكت: ٨٢.
(٢) النكت: ٩٦.

أكثر من إيراد الشواهد عند حديثه عن التشبيه والاستعارة والإيجاز ،بدا حديثه عن الأقسام الأخرى حديثا عاماً، وكاد يخلو من الأمثلة والتطبيق في بعض الأحيان. ولعل أحسن ما في رسالة الرماني،وأكثره حيوية وإشراقا توقفه عند الأثر النفسي للكلام البليغ في أكثر من موطن، وملاحظته أن هذا الأثر يمكن أن يتسلل إلى النفس عن طريق حاسة السمع أو البصر أو الذوق أو غير ذلك، فعندما عرض للاستعارة في قوله تعالى: ﴿فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عَدَداً﴾ أشار إلى هذا الأثر النفسي، ومضى يحلله تحليلا فنيا دقيقا فقال: « حقيقته منعناهم الإحساس بآذانهم من غير صمم، والاستعارة أبلغ، لأنه كالضرب على الكتاب فلا يقرأ، كذلك المنع من الإحساس فلا يُحَسُّ، وإنما دل على عدم الإحساس بالضرب على الآذان دون الضرب على الأبصار، لأنه أدل على المراد من حيث كان قد يضرب على الأبصار من غير عمى، فلا يبطل الإدراك رأسا، وذلك بتغميض الأجفان، وليس كذلك منع الأسماع من غير صمم في الآذان، لأنه إذا ضرب عليها من غير صمم دل على عدم الإحساس من كل جارحة يصح بها الإدراك، ولأن الأذن لما كانت طريقا إلى الانتباه ثم ضربوا عليها لم يكن سبيل إليه »[1].

وعلى مثل هذا النحو مضى الرماني يحلل كثيرا من الأمثلةالقرآنية تحليلا فنيا ممتازا يبرر ما فيها من وجوه الجمال والروعة والتأثير النفسي. وقد عرض الرماني أحيانا أمثلة للنقد المقارن، فقارن بين التعبير في بعض الآيات والتعبير في كلام العرب، مشيرا إلى ما يتميزبه التأليف القرآني، فوجده متفردا في بابه. عرض لقوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾وقارنه بالمثل الذي هو في نفس معناه والذي هو مستحسن مأثور عند العرب: « القتل أنفى للقتل » فرأى أن التعبير القرآني أبلغ من أربعة وجوه: أنه أكثر في الفائدة، وأوجز في العبارة، وأبعد من الكلفة لخلوه من التكرير، وأحسن تأليفا لتلاؤم حروفه. وشرح ذلك فقال: « وأما كون الآية أكثر في الفائدةفلأن فيها كل ما في قولهم: « القتلُ أنفى

(١) النكت: ٩٦.

للقتل» وزيادة معانٍ حسنه منها، إبانة العدل لذكره القصاص، ومنها إبانة الغرض المرغوب فيه لذكره الحياة، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرهبة لحكم الله به. وأما الإيجاز فإن الذي هو نظير «القتل أنفى للقتل» قوله: «القصاص حياة» والأول أربعة عشر حرفا والثاني عشرة أحرف. وأما بعده عن الكلفة بالتكرير الذي فيه مشقة. فإن في قولهم: (القتل أنفى للقتل) تكريراً غيره أبلغ منه. ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصر في باب البلاغة عن أعلى طبقة، وأما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحسّ، وموجود في لفظ الآية، فإن الخروج من الفاء إلى اللام أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة لبعد الهمزة من اللام، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام. فباجتماع هذه الأمور التي ذكرناها صار أبلغ منه وأحسن، وإن كان الأول بليغاً حسنا (١).»

وقارن في باب التجانس بين قوله تعالى ﴿مستهزِئُون ،اللهُ يستهزيء بهم﴾ وبين قول الشاعر الجاهلي:

ألاَ لا يَجْهَلَنْ أحدٌ علينا ... فنجهل فَوقَ جهلِ الجاهلينا

فلاحظ أن قول الشاعر حسنٌ في البلاغة، ولكنه دون بلاغة القرآن؛ لأنه لا يؤذن بالعدل كما آذنت بلاغة القرآن؛ وإنما فيه الإيذان براجع الوبال فقط (٢).

تفسير الرماني للقرآن: وقد ذكرنا في بداية الحديث عن الرماني أن له تفسيرا كبيرا للقرآن معروفا باسم «الجامع في علم القرآن» ولكن الكتاب مفقود، وليس بين أيدينا منه إلا الجزء العاشر الذي شرح فيه معظم سورة آل عمران، ونَجَزَ عند آخرها، وتلاه الجزء الحادي عشر بسورة النساء، وهو مخطوط مصور في معهد المخطوطات عن «طشقند» ومن خلال هذا الجزء نستطيع أن نتصور إلى حد ما منهج الرماني في تفسيره للقرآن، إذ يغلب عليه الاهتمام

(١) النكت: ٧٨.

(٢) النكت: ١٠٠.

بالجانب اللغوي والنحوي من الآيات، فهو يشرح ألفاظ الآية، ويستشهد عليها بشعر وأمثلة من كلام العرب، ويتوقف عند بعض الأمور النحوية، فيناقشها، ويبيّن الوجه فيها، وقد يتحدّث عن مناسبة الآية، فيذكر ما قيل فيذلك، وقد يلمّ أحيانا ببعض القضايا البلاغية، كما في قوله تعالى: ﴿للهِ ما في السمواتِ وما في الأرض وإلى اللهِ تُرجع الأمورُ﴾ حيث يلاحظ أن الذكر الحكيم قد أوقع المظهر موقع المضمر، ويعلل الرماني السبب في ذلك فيذكر قولين: «أحدهما أن يكون كل واحد من الكلامين مكتفيا بنفسه. والآخر لأن المظهر في اسم الله أفخم في الذكر من المضمر، وصفة ملكه موضع تفخيم[1]» ويعرض لاستعمال «كان» في قوله تعالى: ﴿كنتُم خيرَ أمةٍ أخرجَتْ للناسِ﴾ ويتساءل: لم لم يقل: أنتم خير أمة؟وعلل ذلك بأمرين أحدهما: أنه لما قد كان ما يسمعُ من الخير في هذه الأمة أتى من جهة البشارة به عن الحسن فقد ذكر «كنتم» لتقدم البشارة، والثاني: أن دخول «كان» لتأكيد وقوع الأمر لامحالة؛ لأنه بمنزلة ماكان في الحقيقة، على نحو ﴿واذكروا إذ أنتم قليلٌ﴾ وفي موضع آخر: ﴿إذ كنتم قليلاً فكثركم﴾ وعلى نحو ذلك ﴿وكان الله غفورا رحيما﴾ ويشير أحيانا إلى ما بين الآيـات من ترابط وإحكام وتسلسل في السياق، فإن سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا ممّا تُحِبّون﴾ وقال: ما صلتها بالآية التي قبلها: ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفارٌ فلنْ يقبلَ من أحدهم ملءُ الأرض ذهباً ولو افْتَدَى بِه﴾فالجواب أنه لما ذكر في الآية الأولى أنه لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به، وصل ذلك بلن تنالوا البر لئلا يؤدي امتناع غناء الفدية إلى الفتور في الصـدقه وما جرى مجراها من وجوه الطاعة. كما نجده في أحيان أخرى يفرّق بين دلالات الألفاظ المختلفة، ويشير إلى الفروق الدقيقة التي توجد بينها، مما لا يكاد يتنبه إليه إلا خبير بصير بفن الكلام، وكأنه يشير إلى تميُّز الذكر الحكيم بهذه الناحية. ففي قوله تعالى: ﴿فمنْ افترى على اللهِ الكذب من بعدِ ذلك فأولئك همُ الظالمون﴾ يحاول أن يفرّق بين الظلم والجور، فيقول:

---

(١) المخطوط غير مفهرس ولذلك لم نستطع أن نضع أرقام الصفحات التي نقلنا عنها.

« إن أصل الظلم النقصان للحق، والجور العدول عن الحق، ولذلك خولف بين النقيضين فيهمـا، فنقيض الجور العدل، وهو العدول بالفعل إلى الحق، ونقيض الظلم الإنصاف وهو إعطاء الحق على التمام ».

ونلمح في هذا الجزء المتبقي لدينا من آثار الاعتزال ظاهرة التأويل، وصرف الآية التي تخالف المعتقد الاعتزالي عن ظاهرها. وقد مر بنا في رسالة النكت محاولة من الرماني لتطويع البلاغة لخدمة الاعتزال، حينما عرض لقوله تعالى: ﴿وجاء ربُّك والملكُ صفّاً صفّاً﴾ إذ عدّ ذلك من باب المبالغة في القول، وأوّل مجيء الله بمجيء آياته ودلائله، وذلك تطبيقا لمبدأ التوحيد الذي لا يجيز على الخالق الذهاب والمجيء والحلول، وبمثل ذلك أوّل قوله تعالى: ﴿فأتى اللهُ بنيانَهم من القواعدِ﴾ بأن الذي أتاهم هو عظيم بأسه [1].

ونجد في كتاب (الجامع في علم القرآن) مثل هذه المحـاولـة في تـأويـل مـا يخالف الاعتزال، وصرفه عن وجهه، فقوله تعالى: ﴿واللهُ محيطٌ بما تعملون﴾ يمكن أن تشتم منه رائحة مشابهة الله للأجسام، ولذلك نجد الرماني حرصاً على التنزيه المطلق في مبدأ التوحيد يعمد إلى نفي الإحاطة الحقيقية عن الله، ويجعلها من باب المجاز. ويسأل: (هل يُوصفُ الله بأنه محيط حقيقة أو مجازاً؟ قال أبو علي: مجاز. لأن المحيط بالشيء هو المطيف به من حواليه، وهذا من صفة الأجسام، وإنما حقيقته أنه باقتداره عليه، وعلمه به قد حصره من جميع جهاته كما يحصر المحيط به، وهو مما لا يفهم معناه إلا بتقدير أصله) ونلمح في شرحه لقوله تعالى: ﴿ولتكنْ منكم أمةٌ يدعون إلى الخيرِ ويأمرون بالمعروفِ وينْهَوْنَ عن المنكر﴾ أثراً لنظرية الحسن والقبح الذاتيين إذ يقول: « فأما المنكر فهو القبيح لإنكار العقل له ». كما نجده كلما وردت آية تؤيد الاعتزال اتخذ منها مجالا لتأكيد مذهبه، والرد على خصومه ومخالفيه، فهو يتوقف عند قوله تعالى: ﴿وما اللهُ يريدُ ظُلماً للعالمينَ﴾ ويقول: « هل في الآية حجة على المجبّرة؟ الجواب: نعم، من جهة النفي لإرادة الظلم، فلو أراد ظلم بعضهم لبعض لكان قد أراد

ظلمهم، وكذلك لو اراد ظلْمَ الإنسان لغيره لجاز أن يريد أن يظلمه هو، لأنه لا فرق بينهما في القبح».

وقد درج الرماني في تفسيره أنه بعد أن يورد الآية ويشرحها يعقب عليها بذكر العبرة منها، والفائدة التي تضمنتها، على شاكلة شرحه لقوله تعالى: ﴿واعتصِمُوا بحبل اللهِ جميعا ولا تفرَّقوا واذكروا نعمةَ اللهِ عليكم إذ كنتُم أعداءً فألَّفَ بين قلوبِكم فأصبحتُم بنعمتِه إخوانا﴾ فقد قال في أعقاب الشرح: (وقد تضمَّنَتْ الآية النهي عن التفرق باختلاف الكلمة إلى الاجتماع على الحق الذي توجبه الحكمة، والاستعانة على ذلك بحبل الله والتذكر لنعمه». وقد سبق أن مر معنا حينما تحدثنا عن التضمين في رسالة النكت في إعجاز القرآن إشارة الرماني إلى هذا النوع من التضمين في أعقاب كل آية.

بعض آراء الرماني النقدية: وللرماني بعد ذلك بعض الآراء النقدية والبلاغية المتفرقة التي استطعنا أن نعثر عليها. من ذلك مثلاً حديثه عن أغراض الشعر، وهي عنده خمسة. نقل عنه ابن رشيق أنه قال: «إن ما تجري عليه أغراض الشعر خمسة: النسيب، والمدح، والهجاء، والفخر، والوصف، ويدخل التشبيه والاستعارة في باب الوصف»[1]، ولعله في ذلك يرد على قدامة بن جعفر الذي كان قد أدخل التشبيه في أغراض الشعر، وجعله قسما مستقلا برأسه، ولكن تقسيم الرماني هذا لم يعجب حازم القرطاجني الذي ردّ القولين معا بقوله: (وهذه التقسيمات كلّها غير صحيحة، لكون كل تقسيم منها لا يخلو من أن يكون فيه نقصٌ أو تداخل). ورأى حازم أن امْهات الأغراض الشعرية أربعة هي: (التهاني وما معها، والتعازي وما معها، والمدائح وما معها، والأهاجي وما معها)[2].

ويكره الرماني الغموض في القول، ويعرض للأسباب التي يمكن أن يتعمّى

---

(١) العمدة: ١/١٢٠.

(٢) منهاج البلغاء: ٣٤١.

بسببها وجه الكلام، ويقع فيه الإشكال والغموض، وردَّ هذه الأسباب إلى ثلاثة وهي: التغيير عن الأغلب بعدم التزام الترتيب الطبيعي لأجزاء الكلام بتقديم أو تأخير أو ما أشبه ذلك. والثاني سلوك الطريق الأبعد، وعدم التأتي للمراد من قرب. والثالث إيقاع المشترك باستعمال ألفاظ قد تحتمل أكثر من وجه، وتشترك في أكثر من دلالة. وضرب مثلا على ذلك قول الفرزدق:

وما مثلُه في الناس إلا مُمَلَّكاً ... أبو أُمِّه حيٌّ أبوه يقارِبُهُ

وذكر أنه جمع الأسباب الثلاثة، ومضى يشرحها فقال: (فالتغيير عن الأغلب سوء الترتيب، لأن التقدير: وما مثله في الناس حيٌّ يقاربه إلا مملكا أبو أمه أبوه) يريد بالملك هشام بن عبد الملك والممدوح هو إبراهيم بن هشام خال هشام بن عبد الملك. وأما سلوك الطريق الأبعد فقوله: (أبو أمه أبوه) وكان يجزئه أن يقول: (خاله) وأما المشترك فقوله: (حي يقاربه) لأن لفظة (حي) تشترك فيها القبيلة والحيّ من سائر الحيوان المتصف بالحياة، وإذا تفقدت أبيات المعاني رأيتها لا تخرج عن هذه الأسباب الثلاثة)[1].

واهتم الرماني - كما هو حال المعتزلة جميعا - بموضوعات الخبر والإنشاء، فربط بين التعجب والإبهام، وقال: «المطلوب في التعجب الإبهام، لأن من شأن الناس أن يتعجبوا مما لم يُعرف سببه، فكلما استبهم السبب كان التعجب أحسن. قال:« وأصل التعجب إنما هو للمعنى الخفي سببه، والصيغة الدالة عليه تسمى تعجبا مجازاً»[2]. وهكذا يتحدث الرماني عن الأثر النفسي للتعجب، ويربط بين الصيغ وشعور المتحدث وأحاسيسه.

هذه هي آراء الرماني البلاغية والنقدية التي استطعنا الوقوع عليها، وسنرى فيما نستقبل من حديث أن الرماني قد ترك أثراً كبيراً فيمن جاء بعده من البلاغيين والنقاد، فقد كثر الذين نقلوا عنه، واهتموا بتعريفاته، ولكن بعض النقاد أيضا قد هاجمه، واعترض على كثرة الحدود والتقسيمات التي عرف بها.

---

(١) العمدة: ٢/٢٦٧، وانظر تحرير التحبير: ص ٤١٩.

(٢) معترك الأقران: ١/٤٢٣.

أبو عبيد الله المرزباني (ت: ٣٨٤ هـ)

والمرزباني أحد النقاد المعتزلة، وهو محمد بن عمران، قال العقيقي: كان مذهبه الاعتزال، وكان ثقة. وقال الخطيب: ليس بكذاب، وأكثر ما عيب عليه المذهب، وروايته بالإجازة.. وهو إخباري مؤرخ أديب، أصله من خراسان، ومولده ووفاته ببغداد. ويبدو أنه كان غزير العلم والمعرفة حتى قالوا عنه: إنه جاحظ زمانه [1]. وللمرزباني اهتمامات واسعة بالشعر والنقد وأخبار الأدب والأدباء، وله في ذلك مؤلفات كثيرة. فمن مؤلفاته التي اهتم فيها بأخبار الشعراء كتاب (معجم الشعراء) الذي ذكر فيه الشعراء على حروف المعجم. وكتاب أخبار الشعراء المشهورين والمكثرين من المحدثين وأنسابهم وأزمانهم، أولهم بشار بن برد وآخرهم ابن المعتز، وكتاب (أخبار أبي تمام) وكتاب (أخبار عبد الصمد بن المعذل) وكتاب (المفيد) في أخبار الشعراء وأحوالهم في الجاهلية والإسلام ودياناتهم ونحلهم. وكتاب (الموثق) في أخبار الشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين على طبقاتهم. وكتاب (الرياض) في أخبار المتيمين من الشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين والمحدثين. كما صنّف المرزباني كتبا في بعض الموضوعات الشعرية منها كتاب (الأنوار والأثمار) فيما قيل في الورد والنرجس وجميع الأنوار من الشعر، وما جاء فيها من الآثار والأخبار. وكتاب ﴿الزهد وأخبار الزهاد﴾ وكتاب (الشباب والشيب) و (كتاب المراثي) وله كتب أخرى في نقد الشعر والشعراء منها (كتاب الشعر) وهو جامع لفضائله، وذكر محاسنه وأوزانه وعيوبه وأجناسه وضروبه ومختاره وأدب قائليه ومنشديه، وبيان منحوله ومسروقه وغير ذلك. وكتاب (الموشح) فيما أنكره بعض العلماء على بعض الشعراء من كسر ولحن وعيوب الشعر.

ومن الواضح من خلال هذا العرض لمؤلفات المرزباني أن اهتمامه بالشعر

---

(١) انظر لسان الميزان: ٣/٦٧٣، وانظر الأعلام للزركلي: ٧/٢١٠.

وقضاياه وأموره كان واسعا، فقد ضرب في الحديث عنه في أنحاء شتى من الاتجاهات، ولكن مما يؤسف له أن هذه المؤلفات قد ضاعت، ولم يبقَ لدينا منها إلا كتاب الموشح وقسم من كتاب معجم الشعراء، ولو وصلت إلينا جميعها أو كثرة منها لاستطعنا أن نكون عن المرزباني صورة متكاملة أو شبهها، لاسيما وأن مؤلفاته من الكثرة بحيث تدل دلالة عميقة على شدة اهتمامه بالنقد والشعر وقضاياهما.

وعلى العموم فإننا لا نستطيع الآن أن نكون رأينا عن المرزباني إلا من خلال ما تبقى لدينا من مؤلفاته، وهي تدل على أنه كان من ذهنية اللغويين والنحويين على الرغم من أنه ناقد معتزلي، وقد كنا نتوقع أن يكون أكثر تحررا وانفتاحا في النظرة من هذه الطائفة المحافظة من النقاد، وهذا يدعونا إلى ملاحظة سوف نتوسع في الحديث عنها ونحن ندرس منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث، وهي أن المدرسة الاعتزالية مدرسة كلامية دينية أكثر منها مدرسة أدبية او نقدية، ومن هنا فإنه يمكننا القول: إن أثر الاعتزال لا يبدو إلا حين يعالج الناقد المعتزلي مسألة دينية أو كلامية، وأما فيما عدا ذلك فإن هذا الأثر لم يكن يبدو واضحا، بل قد لا يكون له أثر عند بعض النقاد كما هو الشأن مثلاً عند المرزباني الذي نتحدث عنه، أو عند الصاحب بن عباد الذي سندرس رسالته (الكشف عن مساوىء المتنبي) بعد قليل. فأما ما تبقى لدينا من آثار المرزباني النقدية فهو قسم من كتابه (معجم الشعراء) وكتاب (الموشح) فأما معجم الشعراء فهو كتاب في ترجمة الشعراء رتَّبه ترتيبا معجميا على حسب أحرف الهجاء، والموجود يبدأ بحرف العين بمن اسمه (عمرو) من الشعراء ثم من اسمه (عمير) ثم (عمارة) ثم (عدي) دون ملاحظة غاية معينة وراء هذا الترتيب، ثم ينتقل إلى باب الفاء فيذكر (فراسي) و(فضالة) ثم باب خاص فيمن اسمه (الفضل).. وبعد أن ينتهي إلى الآخر عند حرف (الياء) يخصص في نهاية الكتاب بابا يسميه: (باب ذكر من غلبت كنيته على اسمه) ويقول في ذلك: «من الشعراء المجهولين والأعراب المغمورين ممن لم يقع إلينا اسمه، وقد أثبتت أخبارهم وأشعارهم في الكتاب المفيد، فاقتصرت في هذا الموضع على ذكر

كناهم وقبائلهم، وسقتهم على حروف الهجاء »[1] ومن هؤلاء الذين ساقهم ها هنا: أبو أراكة الهذلي، وأبو بكر بن عبد الرحمن الزهري.. وغير ذلك من أسماء مغمورة لا يكاد المرء يعرف عنها شيئاً. وليس في الكتاب دراسة نقدية أو تعليق أو تحليل لشعر هذا الشاعر أو ذاك، ولكنه تعريف سريع، وترجمة تاريخية موجزة له، تتحدث عن اسمه ولقبه وعشيرته، وقد يسوق المرزباني شيئاً من أشعاره، وبعضا مما استحسن له دون تعليق أو نقد، ولكن قيمة الكتاب بعد ذلك أن فيه ترجمة لعدد كبير جدا من الشعراء العرب المغمورين الذين لا يكاد المرء يعرف عنهم شيئاً، بل لعله لا يجد أسماءهم في أي كتاب آخر. وأما كتاب المرزباني الآخر الموجود بين أيدينا فهو كتاب (الموشح) وهو في (مآخذ العلماء على الشعراء) وهو من الكتب المهمة جداً في النقد العربي.

كتاب الموشح[2]

يُعَدُّ كتاب الموشح لأبي عبيد الله المرزباني من المصادر الأساسية المهمة في النقد العربيّ القديم. وهو يضمّ مادة نقدية غنية لا تكاد تجتمع بهذه الكثرة أو الغنى في أي مصدر آخر، وهو كتاب متخصص، اهتم صاحبه بالحديث عن جانب واحد من جوانب النقد الأدبي، وهو إبراز العيوب والمآخذ التي يقع فيها الشعراء العرب من القدماء والمحدثين فاسمه (الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر) ولكن هذا الجانب كان من الغنى والوفرة والتنوّع بحيث أنه يكاد يضعنا أمام صورة شبه كاملة للشعر كما تتمثله فرق مختلفة من النقاد، كلّ حسب ثقافته ومذهبه، أضف إلى ذلك أن الحديث عن هذه المآخذ كان يمرّ بمعظم القضايا النقدية البارزة في نقدنا العربي القديم إن لم نقل كلّها.

---

(١) معجم الشعراء: ٥١١.

(٢) انظر دراسة مفصلة عن كتاب الموشح في كتابنا دراسات في النقد الأدبي: ١٠١ ـ ١٨٤.

وقد نقل المرزبانيّ هذه المآخذ ـ بطرق مختلفة، كالسماع، أو المكاتبة، أو النقل ـ عن فئات متعددة من النقاد: رواةً، ونحويين، وشعراء، ومتخصصين وغيرهم، ثم صنَّف هذه المآخذ على حسب أسماء الشعراء، واتَّبع في تصنيفهم التسلسل الزمنيّ، فرتبهم على حسب عصورهم وأزمنتهم، فبدأ بالشعراء الجاهليين، فالإسلاميين، فالمحدثين حتى أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع. وهو بذلك يعكس نظرة نقدية منصفة في قضية القديم والحديث، فكأنه يشير إلى أن الخطأ أمر مشترك بين الشعراء جميعاً في كل زمان ومكان، فالقدماء لم يبرؤوا من العيوب، ولم يرتفع شعرهم إلى مرتبة القداسة والعصمة، فالشاعر ـ أي شاعر ـ على حد تعبير ابن ميادة كالنابل يخطىء ويصيب، والشعر كالنبل يُرمَى به الغرض، فطالع، وواقع، وعاضد، وقاصر [1].

كما أن المصنف يعلن منذ البداية أنه لا يتعصب للمادة النقدية التي يوردها، ولا يدَّعي أنها الرأي الوحيد الذي لا يقبل المناقشة، فباب التعسف واسع جداً في هذا الباب، ومن بحث عن العيب وجده في لفظ أو معنى أو غيرهما، وقد عبر عن هذا حِجَاجٌ دار ذات مرة بين أبي نواس ومسلم بن الوليد، إذ قال مسلم لصاحبه: « ما أعلم لك بيتاً إلا مدخولاً معيباً ساقطاً، فأنشد أي بيت أحببت، فأنشد أبو نواس إنشاد المُدِلّ:

ذكر الصَّبُوحَ بسُحْرةٍ فارتاحا   وأملَّه ديكُ الصباحِ صِيَاحا

فقال له مسلم: قف عند حجتك. لم أملَّه صياحاً وهو يبشِّره بالصبوح الذي ارتاح له؟ فانقطع ابو نواس انقطاعاً بيِّناً، وقال لمسلم: أنشِدْ أنت ما أحببتَ من شعرك، فأنشد مسلم:

عاصَى الشبابَ فراح غيرَ مُفَنَّدِ   وأقام بين عزيمةٍ وتجلُّدِ

فقال له أبو نواس: حسبُك حيث بلغتَ، إذ ذكرت أنه راح، والرواح لا

(١) الموشح: ٣٥٦.

يكون إلا بانتقال من مكان إلى مكان، ثم قلت: وأقام بين عزيمة وتجلد، فجعلته منتقلاً مقيماً، فانقطع مسلم، وتشاغبا وافترقا. وقد لخّص ميمون القصة كلّها بقوله معلقاً على الخبر السابق: «والبيتان جيدان، ولكنْ قلَّ من طلب عيباً إلا وجده»[1].

وقد يكون هنالك رأي آخر فيما أُخذ على هذا الشاعر أو ذاك، بل إن كثيراً من المآخذ الواردة في الكتاب يأباه آخرون، ولا يقرّون به، ويرون فيه رأياً مختلفا، ولذلك يقول في المقدمة: «إن كثيراً مما أُنكر في الأشعار قد احتجّ له جماعة من النحويين، وأهل العلم بلغات العرب، وأوجبوا العذر للشاعر فيما أورده منه، وردُّوا قول عائبه والطاعن عليه، وضربوا لذلك أمثلة قاسوا عليها، ونظائر اقتَدَوْا بها، ونسبه بعضهم إلى ما يحتمله الشعر، أو يضطر إليه الشاعر»[2] ولكن المرزبانيّ - حرصاً منه على وحدة المنهج في الكتاب، وحتى لا يخلّ بالغاية التي وُضع من أجلها- لم يشأ أن يعرض لهذه المسوّغات التي أوردت في الردّ على بعض المآخذ؛ إذ لو كان يجوز «أن نبني قولاً على شيء بعينه، ثم نعقّب بنقضه في تضاعيفه لذكرنا الاحتجاج للشعر في هذا الكتاب..»[3] ووعد أن يفرد لهذه الاحتجاجات رسالة خاصة.

ويبدو أن المرزباني قد جمع هذه المآخذ لغاية تعليمية؛ فقد أراد أن يضعها بين يديْ الشعراء المعاصرين في زمانه، ومن يأتي بعدهم، من أجل أن يجتنبوها، ويعدلوا عنها[4]. لأنها مما يسيء إلى الشعر ويفسده ويهجّنه، وفي اجتنابها وصول به إلى الجودة والكمال.

والموشح معرض منظم لآراء مختلف فئات النقاد العرب وطوائفهم، وهي

---

(١) الموشح: ٤٣٧.
(٢) نفسه: ٢.
(٣) نفسه: ٢.
(٤) نفسه: ١.

طوائف كثيرة متنوعة لم يكد يتخلف منها أحد ممن شاركوا في عملية النقد، أو أُثِرت عنهم أقوال ونظرات في الشعر وصناعته ؛ فقد كان أمام المرزباني تراث ضخم من هذه الأقوال الشفهية و المكتوبة، وهي أقوال للعلماء كابن عباس وتلاميذه عنبسة الفيل، وابن ابي إسحاق، وأبي عمرو بن العلاء وتلاميذه يونس بن حبيب، والأصمعي، وأبي عبيدة معمر بن المثنى، وللنحاة من بصريين وكوفيين وبغداديين كالمبرِّد وثعلب ونفطويه. وللرواة، من أعراب كأبي البيداء الرياحي، وأبي الخطاب البَهْدَلي، وأبي مُحَلِّم، وخشّاف. وأبي برزة. ومن حجازيين كابن ابي العتيق، وابن بشير المديني، وسُكينة بنت الحسين، وعقيلة بنت عقيل بن أبي طالب. ومن كوفيين كالمفضل الضبّي، وأبي عمرو الشيبانيّ، وحماد الراوية، وهشام بن محمد الكلبي، وابن الأعرابي، ومن بصريين كخلاّد بن يزيد، والمدائني، وأبي الخطاب الأخفش، وخلف الأحمر، والعتبي. ومن بغداديين كأبي الحسن الأثرم والمظفّر بن يحيى. ومن رواة فقهاء كسعيد بن المسيّب، وعبد الرحمن بن أبي الزناد، والقاسم بن معن، وأبي بكر بن عباس، والشعبي. وفي الموشح أخبار منقولة عن بعض رواة الشعراء كأبي علي الأصفر الضرير أحد رواة شعر أبي نواس، ومحمد بن سهيل راوية الكميت، والسائب بن ذكوان راوية كثير، وهناك أخبار كثيرة منقولة عن طائفة من الرواة الشعراء كإسحاق الموصلي، وأبي الحسن علي بن يحيى المنجم، والصولي الذي يذكره دائماً بقوله: « شيخنا رحمه الله » فقد كان أستاذه.

ومن نقاد الموشح أولئك الشعراء الذين كانوا ينقد بعضهم بعضاً كنقد الأخطل لجرير [١]، ونصيب لجميل [٢]، والعتابي لأبي نواس [٣]، وابن الرومي للبحتري [٤]، والفرزدق لذي الرمة [٥].

(١) نفسه: ٢٢٤.
(٢) نفسه: ٣٣١.
(٣) نفسه: ٤١٨.
(٤) نفسه: ٥١٨.
(٥) نفسه: ٢٧٣.

وفي الموشح نقد كثير للخلفاء والأمراء من أمويين وعباسيين، كنقد عبد الملك لكثير ونُصيب [1]، وهارون الرشيد لجميل [2]، وعبد الملك لجرير، وذي الرمة، وابن قيس الرقيات [3]. ونقد بشر بن مروان أمير ا لعراقين، والحجاج بن يوسف، وابن لقمان الخزاعي، ومعن بن زائدة الشيباني.

وفي الموشح نقد لبعض النساء كسُكينة بنت الحسين، وعزة صاحبة كثيِّر، وعقيلة بنت عقيل بن أبي طالب، وزبيدة زوجة الرشيد، والنوّار زوجة الفرزدق والطائية زوجة امرىء القيس.

وفي الكتاب ـ فوق ذلك كلّه ـ نقد أولئك المختصين الذين تفرغوا لهذه المهمة، وصنَّفوا فيها كتباً ومؤلفات، كابن سلام الجمحي (ت: ٢٣١ هـ) وابن المعتز (٢٩٠ هـ) وابن طباطبا (٣٢٢ هـ) وقدامة بن جعفر (٣٣٧ هـ) وغيرهم.

ومن الواضح أن هذا التنوع في طوائف النقاد الذين عرضنا لبعض الأسماء من كل طائفة من باب التمثيل لا الحصر بطبيعة الحال، يعكس لنا مقدار الغنى النقدي الذي نجده في كتاب الموشح، فقد رصد مختلف الاتجاهات التي ظهرت على أيدي هؤلاء جميعاً من أواخر القرن الأول الهجري وحتى أوائل القرن الرابع.

ولقد نقل المرزباني آراء هذه الطوائف المختلفة من النقاد بطرق مختلفة كالسماع، و المكاتبة، و النقل مما بين يديه من كتب ومصنفات، وكان أمامه فيض غزير من هذا. كانت أمامه آراء الخليل بن أحمد في العروض والقافية، وفحوله الشعراء للأصمعي، وطبقات فحول الشعراء لابن سلام، ومصنفات الجاحظ المتعددة، وكانت أمامه آراء المبرّد في كتابيْ الكامل والبلاغة وغيرهما،

---

(١) نفسه: ٢٢٦، ٢٩٩.
(٢) نفسه: ٢١٣.
(٣) نفسه: ١٩٠، ٣٧٦، ٢٧٤، ٢٩٤.

وقواعد الشعر لثعلب، ورسالة ابن المعتز في أبي تمام، وكتابه في سرقات الشعراء، ورسالة أبي أحمد يحي بن المنجم في المفاضلة بين العتابي والعباس بن الأحنف، وكتاب أبي ضياء بشر بن يحي النصيبي في سرقات البحتري من أبي تمام، وكتاب أحمد بن أبي طاهر في سرقات البحتري، وكتاب الزهرة في الأشعار والغزل لمحمد بن داود الأصبهاني، وبعض كتب أحمد بن عبيد الله بن عمار، وأحمد بن محمد بن أبي سهل الحلواني، وعيار الشعر لابن طباطبا العلوي، ونقد الشعر لقدامة بن جعفر، وبعض كتب أستاذه أبي بكر الصولي وخاصة أخبار أبي تمام، وأخبار البحتري، وأدب الكُتّاب... وعشرات اخرى من المصنفات التي وصلتنا، أو طواها الزمن فيما طواه من آثار السلف.

ولقد كان المرزباني أميناً في النقل كلّ الأمانة، فعلى الرغم من أنه لم يشر إلى مصادره إلا رسالة ابن المعتز في أبي تمام[1]؛ إلا أنه كان ينصّ على صاحب الرأي، وينسب كل قول إلى قائله، وكان يسوق كل رواية بإسنادها كاملا، فلم يكن يخلو نص من سند طويل أو قصير، وهو يسوق جميع الروايات التي تتعلق بهذا الخبر أو ذاك، مما أكسب الأخبار الواردة في هذا الكتاب ميزة على جانب كبير من الأهمية والخطر، وهي الوضوح والتكامل، فنحن أمام كلّ ما قيل في الخبر الواحد، والرواية التي ترد في بعض المصادر موجزة أو غامضة، أو لا يُفهم المراد منها أحياناً على وجه القطع والتحديد، نجد في الموشح رواية أخرى - وربما ثالثة ورابعة - توثّقها، وتكملها، وتزيل ما قد يكون فيها من لَبْس وغموض. وحسبنا من بين الأمثلة الكثيرة للتدليل على هذه القضية هذا المثال فقط نورده لنرى كيف تتكامل الأخبار في كتاب الموشح، ويفسر بعضها بعضاً. ذكر أبو عبيدة أنه قيل لجرير: كيف ترى شعر ذي الرمة؟ قال: نُقَط عروس، وأبعار ظباء» فمن الواضح أن في هذه الرواية شيئاً غير قليل من الغموض، وعدم وضوح الدلالة، ولكن هذه العبارة تتوضح في رواية أخرى للخبر عن

(١) نفسه: ٤٧٠.

طريق محمد بن سلام الذي قال: كان أبو عمرو بن العلاء يقول: إنما شعر ذي الرمة نُقَط عروس تضمحلّ عن قليل، وأبعار ظباء لها مَشَمّ في أول شمها، ثم تعود إلى أرواح البعر» ولكن الخبر يتضح تماماً عندما يورد لنا المرزباني ما قاله الأصمعي حول الخبر. قال: «إن شعر ذي الرمة حُلْو أوّل ما تسمعه، فإذا كثر إنشاده ضعُف، ولم يكن له حسن؛ لأن أبعار الظباء أول ما تُشَمّ يوجد لها رائحة ما أكلت الظباء من الشيح والقيصوم والجثجاث والنبت الطيب الريح، فإذا أدمت شمّه ذهبت تلك الرائحة. ونُقَط العروس إذا غسلتها ذهبت [1]».

وعلى الرغم من الجهد الضخم الذي قام به المرزباني في جمع هذه الآراء النقدية التي لا حصر لها، وفي لَمّ شتاتها، وترتيبها وتنسيقها، فضمّ النظير إلى نظيره، وقارن بين الروايات المختلفة، وعرض لها من أكثر من سبيل؛ إلا أن عمل المؤلف ـ على جلالته ـ لم يتوقف فقط عند الجمع، والتصنيف، بل كان له جهد شخصي آخر يطل علينا بين الحين والحين: كان أحياناً يعلّق على النصوص، فيوضح ما فيها من غموض بتفسير غريب [2]، أو بذكر بعض الوقائع التي تلقي ضوءاً على الخبر [3]، وقد يصلح بعض الروايات، ويشير إلى ما داخلها من انحراف وفساد؛ فقد أورد رواية لعمر بن شبة في دخول الفرزدق وجرير والأخطل والبعيث والأشهب بن رميلة على الوليد بن عبد الملك، وما وقع في مجلسه، ثم عقب عليه قائلا: «وذكر الفرزدق في هذا الخبر غلط؛ لأنه ما ورد على خليفة قبل سليمان بن عبد الملك» [4].

وقد يعقّب على الخبر بتعليق يوضحه، ويبيّن المراد منه، فقد حدّث المصوِّر العنزي أنه دخل على زياد فقال له: أنشدنا من شعر الأعشى، فلم يحضره إلا قوله:

---

(١) نفسه: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) نفسه: ١٢١.

(٣) نفسه: ٣٧٦.

(٤) نفسه: ٢٦٣.

رحلتْ سُميَّةُ غُدوةً أجمالَها غضبَى عليكَ فما تقولُ بَدَالها؟

قال: فقطّب زياد. قال المرزباني موضحاً سبب ذلك: «واسم أم زياد سمية، فكره ذكر ذلك..»[1].

وقد يرد بعض الأخبار مبيناً زيفها، وما تطوي من تحامل وشطط، رد على الأصمعي الذي اتهم الفرزدق بأن تسعة أعشار شعره مسروق، فقال منتصفاً للفرزدق: «وهذا تحامل شديد من الأصمعي، وتقَوُّلٌ على الفرزدق لهجائه باهلة. ولسنا نشك أن الفرزدق قد أغار على بعض الشعراء في أبيات معروفة، فأما أن نطلق أن تسعة أعشار شعره مسروق فهذا محال»[2]. كما ردّ على النوّار امرأة الفرزدق التي فضَّلت جريراً على زوجها، وقال: «ولا يُقبل قول النوّار على الفرزدق لمنافرتها إياه». وردّ على الزبير بن بكار الذي أبدى رأيا مبالغاً فيه في كثيّر، فقال: «تحاملُ الزبير على كثيّر - فيما جمعه من أخباره، وبيَّن من سرقاته - ظاهر، وهو خصم لا يُقبل قوله على كثيّر لهجاء كثيّر لولد عبد الله بن الزبير، وانحراف الزبير عن أهل البيت عليهم السلام..»[3] وكأنه ينبّه بذلك إلى أن دوافع العصبية أو العداوة أو العلاقة الشخصية مما يفسد النقد، ويهجِّن بعض الأحكام، ويبعدها عن جادة النَّصَفَة والصواب.

ولقد كانت هذه الآراء والتعليقات الشخصية الخاصة بالمرزباني تبدأ بعبارة: «قال الشيخ أبو عبيد المرزباني» وهي على كل حال آراء قليلة زادت على الثلاثين نصاً[4]، ولكنها تشهد بروح علمية، ودقة وأمانة في عرض الأمور والمسائل. وقد أشرنا قبل قليل إلى أن المرزباني توخى الحذر، فنبَّه إلى أن كثيراً من المآخذ التي ساقها قابلة للجدل والمناقشة، وأنها ليست موضع تسليم وإقرار من جميع

(١) نفسه: ٢٧٣.
(٢) نفسه: ١٦٨.
(٣) نفسه: ١٦٩.
(٤) انظر أمثلة في: ٦٢، ١٢٨، ١٩٣، ٢٣١، ٢٦٣، ٣٤٥، ٣٧٦، ٤٩٣، ٥٠٤... وغيرها.

الناس، ولعله وقف بعض الوقفات عند أمثلة من هذا القبيل للتمثيل والاستشهاد.

وعلى أن هنالك ميزة كبرى يتمتع بها عرض المآخذ في كتاب الموشح؛ فقد كان المرزباني ـ من أجل توضيح المآخذ، والتدليل عليها ـ يورد إلى جانب المعنى المُعاب، والفكرة المنقودة ـ في أغلب الأحيان ـ ما صحّ عند النقاد منها، واستقام التعبير عنه. فقد أخطأ فلان لأنه قال كذا، وكان ينبغي أن يقول كذا، وهكذا نجد ـ في معظم المواطن ـ هذه الموازنة بين الجيد والرديء، والفاسد والمقبول. ذكر أن امرأ القيس عيب بقوله:

لها ذَنَبٌ مثلُ ذيلِ العروس   تَسُدُّ به فرجَها من دُبُرْ

لأن ذيل العروس مجرور، ولا يجب أن يكون ذنب الفرس طويلاً مجروراً ولا قصيراً. ثم قارنه بالصحيح، قالوا: والصواب قوله:

ضليع إذا استدبرَته سدّ فرجه   بضافٍ فُوَيق الأرض ليس بأعزل

وعاب الأصمعي قول امرىء القيس:

وأركب في الروع خيفانةً   كسا وجهَها سَعَفٌ منتشر

لأن الناصية إذا غطت الوجه لم يكن الفرس كريماً، والجيد الاعتدال، كما قال عبيد:

مضبّرٌ خلقُها تضبيرا   ينشقّ عن وجهها السَبيبُ[1]

وأما ضروب المآخذ التي أوردها المرزباني فهي:

ـ **عيوب في الصياغة:** ومنها ما يضع في اللفظ المفرد، كالحوشية والغرابة[2]، والرخاوة أو البعد عن الجزالة والفصاحة[3]، واللحن والخطأ[4]،

(١) نفسه: ٣٩.
(٢) نفسه: ٦٠، ٥٩، ٥٤٠.
(٣) نفسه: ١٠٣، ١٠٢، ١٠٤، ٣٨٥.
(٤) نفسه: ٥٠، ٤٠٦، ٤١٤، ٤٢٠.

ومنها ما يقع في الصياغة والتأليف، كتنافر الحروف[1] ». وعـدم التلاؤم بين الألفاظ[2]، وحشوها بألفاظ لا فائدة منها، وإعادة الكلمات وتكرارها [3].

عيوب المعاني: ورد في الموشح عدد كبير من عيوب المعاني، كالمعاني التي تتجافى مع الذوق واللياقة [4]، أو المعاني التي لم تصب الوصف، ولم تقع على المقصود وقوعاً سليماً [5]. أو المعاني التي خالفت الخلق والدين والقيم النبيلة[6]، ومن عيوب المعاني كذلك التناقض[7]، والغموض[8]، والسخافة والرخاوة[9]، وعدم مثالية الوصف[10].

عيوب الأخيلة والصور: وهنالك مآخذ تتعلق بالأخيلة والصور، كالخطأ في التشبيه، والمبالغة الزائدة، والبعد عن المقاربة والصدق ولا سيما في الاستعارة والمجاز[11].

عيوب الأوزان والقوافي: وقد استهلّ بها المرزباني كتابه، فأورد عدداً كبيرا منها، كالإقواء، والإيطاء، والسناد والإكفاء.. وعرض ها هنا لعدد من الضـرورات الشعريـة التي قـد يحمـل عليهـا الوزن والقـافيـة، كصرف مـا لا ينصرف، أو ترك صرف ما ينصرف، أو قصر الممدود، أو مدّ المقصور[12]..

---

(١) نفسه: ٤٦٠.

(٢) نفسه: ٦٩.

(٣) نفسه: ٤٦٠، ٥٣٠.

(٤) نفسه: ٤٢، ٦٦، ١٨٩.

(٥) نفسه: ٥١، ١٠١، ١١٠، ٣٦٢.

(٦) نفسه: ٤١، ٦١، ٣٦٣، ٣١١.

(٧) نفسه: ٨٥، ٤٠، ٥٣٦.

(٨) نفسه: ٥٨، ١٨٧، ٤٧٩.

(٩) نفسه: ٤٠٢، ٤٠٣، ٤١٥.

(١٠) نفسه: ٣٩، ٢٩، ٤٩٠.

(١١) نفسه: ٣٢٧، ٣٠٧، ٢٧٣، ١١٣، ٣٤٥.

(١٢) نفسه: ٤ ـ ٢٥، ١٤٤ ـ ١٥٥.

وغير ذلك.

عيوب الصنعة والتكلف: وفي الموشح نصوص تدل على أن النقاد كانوا يؤثرون الشعر المطبوع، ويكرهون الشعر المتكلف، دون أن يتجافى هذا الطبع مع الصنعة، أو يصطدم بها، فالشعر المطبوع ليس خالياً من الصنعة[1]، او مغسولاً من ألوانها، ولكنه يؤخذ فيها بيسر، ولا يستكرهها استكراهاً.

كما أن في الموشح عيوباً تتصل **بالسرقات**[2] على الرغم من أن المرزباني قد ذكر في مقدمة كتابه انه لن يعرض لها؛ لأنه أتى بكثير منها في كتاب له اسمه (كتاب الشعر). كما عرض الموشح لكثير من الآراء التي تتصل بقضية **النحل في الشعر**[3]، **وقضية القدماء والمحدثين**[4]، **وبموازنات**[5] **بين عدد من الشعراء.**

وهكذا بدا الموشح خلاصة مجموعة كثيرة من الآراء لطوائف متعددة من النقاد، فهو - إن صح التعبير - معرض لجميع المذاهب والاتجاهات، وسوق لمختلف المواقف والنظرات التي كانت معروفة في النقد العربي. وهو كتاب في النقد التطبيقي؛ لأنه يحاول أن يلم شتات الأمثلة والشواهد الشعرية المبعثرة، ويجعل منها مادة تطبيقية لتلك القواعد والأصول الأدبية التي تعارف عليها النقاد خلال أربعة قرون..

الصاحب بن عباد (٣٢٦ هـ - ٣٨٥ هـ)

هو أبو القاسم إسماعيل بن أبي الحسن، أخذ الأدب عن أحمد بن فارس اللغوي وقد كان رجل سياسة وأدب، فهو أول من لقّب بالصاحب من الوزراء،

(١) نفسه: ٤٥٠، ٣٠٢، ٤١٩، ٤٤٠.
(٢) نفسه: ٢٢٥، ٥٧٥، ١٦٨، ٥٣٦.
(٣) نفسه: ٣٧، ٤٣، ٣٠٨، ١٠٦.
(٤) نفسه: ٣٨٤، ٤٠٨، ٣٩١.
(٥) نفسه: ١٦٨، ١٨٦، ٣١٤، ٣٢١، ٣٢٨، ٣٩٢، ٤٥٠.

واجتمع في مجلسه من الشعراء، ما لم يجتمع عند غيره. ومن مؤلفات الصاحب كتاب في اللغة سماه (المحيط) وكتاب (الأمانة) يذكر فيه فضائل علي و(كتاب أسماء الله تعالى وصفاته) وكتاب (الكشف عن مساوىء المتنبي)[1] كما ذكرت ياقوت أن الصاحب قد «صنَّف كتاباً في أحكام القرآن، نصر فيه الاعتزال. وجوّد فيه»[2]. ولكن هذا الكتاب مفقود ولا نعرف عنه شيئاً حتى نحكم على مذهب الصاحب في تفسير القرآن. ومما لدينا من آرائه في النقد والبلاغة كتابه في الكشف عن مساوىءالمتنبي، وهو رسالة صغيرة كتبها من وحي الخصومة النقدية التي ثارت حول مذهب المتنبي في القرن الرابع. فقد ظهر المتنبي في هذا القرن، وهو شخصية طاغية جبارة، فملأ الدنيا وشغل الناس بشعره، وما لبث هذا الشعر أن أصبح موضوع حركة نقدية شبيهة بتلك الحركة التي نشأت من قبلُ حول مذهب أبي تمام، وانشغل النقاد بها ردحا طويلا من الزمن. على أن الذي لا شك فيه أن الحركة النقدية حول أبي تمام تختلف كثيراً عن الحركة النقدية حول المتنبي، فقد كانت هذه الأولى أكثر غنى فنياً، وأعظم فائدة، وأعود محصولا على النقد الأدبي، وذلك أنها كانت في أغلب الأحيان حركة فنية محضة، عرضت لمذهب أبي تمام من جميع جوانبه بدقة وعمق، واستقصت كثيراً من عناصره ومقوماته، وبيّنت ما في هذا المذهب الذي عُرف به أبو تمام من محاسن وسيئات، ومن فضائل وسقطات، وأرجعت هذا المذهب إلى أصوله وجذوره الأولى. أما الحركة النقدية حول المتنبي فلم تكن بصورة عامة على مثل هذا الغنى. وذلك أن الدافع إلى هذه الحركة في أغلب الأحيان كان العداء الشديد لشخصية الشاعر، ومحاولة تحطيمه بكل الوسائل، أو التعصب له ومحاولة إبعاده عن المزالق والشبهات، وكلتا هاتين الوجهتين يمكن أن تبعد عن النقد الدقة والموضوعية، وروح العمق والاستقصاء والتحليل، وتجعله أشبه بعبارات

---

(١) انظر في ترجمة الصاحب وفيات الأعيان: ٢٠٨/١، ويتيمة الدهر: ١٦١/٣، وإنباه الرواة: ٢٠١/١، ومعجم الأدباء: ١٧٢/١٦.

(٢) معجم الأدباء: ١٧٢/١٦.

الثناء والتقريظ أو الذم والتثريب. أضف إلى ذلك أن الخصومة حول أبي تمام كانت خصومة حول شاعر ذي مذهب محدد واضح. وقد أدرك النقاد طبيعة هذا المذهب وأبعاده وعناصره ورأى فيه كثير منهم إفسادا للشعر، وخروجا به على طرائق الشعر العربي القديم، وأما المتنبي فلم يسر على مذهب معين، ولم يحاك أحداً من الشعراء، أو يقلده تقليداً تاماً، وإنما اجتمعت في شعره كثير من خصائص الشعر العربي القديم والشعر الحديث. وكان شعره في ذلك كله أصداء لحياته ونفحات نفسه.

ولم يستطع النقاد الذي تحدثوا عن المتنبي في غالب الأحيان أن يفهموا مذهبه أو يدركوا أبعاده الحقيقة، فاكتفى أنصاره مثلا «إما بتصوير الإعجاب الشديد، أو تفسير المعاني، أو الدوران حول حسن الابتداء وحسن التخلص وما أشبه من الأمور الشكلية» وكان هجوم الخصوم «في أكثره هجوما على المتنبي الإنسان من خلال الشعر[1]» أما شعر المتنبي فقد جمع في حقيقته بين القديم والحديث، واستطاع أن يمزج ذلك كلّه مزجاً قوياً، فأنتج شعرا فيه الكثير من الروعة والجمال، فهو في باب المعاني كأبي تمام غواص عليها، يُعنى بأمرها، ويجهد نفسه أن يأتي بالجديد المبتدع منها. وقد أدخل إلى هذه المعاني ـ كما فعل أبو تمام من قبله ـ كثيراً من ثمرات معرفته وثقافته، فمزجها بالفلسفة والمنطق، وبما اطلع عليه من معارف المتصوفة والشيعة. ولكن المتنبي كان في بعض الأحيان جريئاً على اللغة يعتسف طريقها، ويتصرف فيها تصرف سيطرة واستبداد، فقد تعقّدت اللغة على يديه تعقيدا شديدا بما كان يتكلف لها من الشوارد والشواذ ليستطيع التعبير عن الأغراض الفلسفية الدقيقة، والإحاطة بهذه الأنواع من المعارف التي لم يسبق للشعر العربي أن ألم بها. وهو يبعد أحيانا في الاستعارة حتى تنبهم العلاقة بين المشبه والمشبه به. صدم شعر المتنبي الأذواق بجرأته ـ كما قلنا ـ على اللغة، ومبالغاته الشديدة التي تصل أحياناً إلى حد الإحالة، وبما

---

(١) تاريخ النقد لإحسان عباس: ٢٥٣.

ينتحله من هذه الآراء الفلسفية والعبارات المغلقة التي يستمدها من أصحاب النحل والعقائد، فيتعقد الشعر على يديه، ويستحيل مادة جافة تحتاج إلى غوص واستنباط. ولو وقف الأمر عند هذا لهان الخطب، ولكن المتنبي يصدم الأذواق أيضاً بشخصه، فهو إنسان متعاظم متشامخ، على حد كبير من الصلف والغرور، يستهين بكثير من الناس، ولا يقيم لهم وزنا، وهو معتد بشعره اعتداداً لا مثيل له. ومن هنا كانت الخصومة حول المتنبي مزدوجة: خصومة حول شعره، وخصومة حول شخصه. وانطلاقا من هذا نستطيع أن نفهم طبيعة الخصومة بين المتنبي وبين الصاحب بن عباد الذي نتحدث عنه؛ فقد كان الصاحب يطمع حين غادر المتنبي بغداد متوجها إلى الري أن يمدحه، ولكن المتنبي لم يأبه له، ولم يقم له وزنا، فامتلأت نفس الصاحب غيظاً، وأراد أن يثأر لها، فألف رسالته في الكشف عن مساوىء المتنبي، تنفيساً عن هذا الحقد الكمين. قال الثعالبي: «ثم إن أبا الطيب اتخذ الليل جملا، وفارق بغداد متوجها إلى حضرة أبي الفضل بن العميد مراغما للمهلبي الوزير، فورد أرّجان، وأحمد مورده، فحكي أن الصاحب أبا القاسم طمع في زيارة المتنبي إياه بأصبهان، وإجرائه مجرى مقصوديه من رؤساء الزمان، وهو إذ ذاك شاب وحاله حويلة، ولم يكن استُوزِر بعد، وكتب إليه يلاطفه في استدعائه.. فلم يقم له المتنبي وزنا... واتخذه الصاحب غرضا يرشقه بسهام الوقيعة، ويتتبع عليه سقطاته في شعره وهفواته، وينعى عليه سيئاته، وهو أعرف الناس بحسناته، وأحفظهم لها، وأكثرهم استعمالا إياها، وتمثلا بها في محاضراته»[1].

وهكذا كانت العداوة الشخصية وراء تأليف الصاحب لرسالته، فهي تعداد لمساويء شعر المتنبي وسقطاته بروح هزلية ساخرة. وسنحاول الآن أن نلم بالآراء النقدية التي تضمنتها رسالة الصاحب:

١ ـ دعا الصاحب إلى النزاهة في النقد، والإنصاف في الحكم، والابتعاد

(١) يتيمة الدهر: ١/١٠١.

عن تحكيم الآراء الشخصية في الحكم على شاعر معين، وذلك أن « الهوى مركب يهوي بصاحبه، وظهر يعثر براكبه، والنـاس على اختلافهم، وتباين أصنـافهـم متفقون على أن تغليب الأهواء يطمس أعين الآراء، وأن الميل مع الهوى يُبهم سبيل الصدق[1] ».

٢ ـ احترام آراء الخبراء في النقد، والرجوع الى أقوالهم في الحكم، والإيمان بالتخصص في الفنون، لأن لكل علم رجاله المختصين، وهو رأي كان قد تحدث عنه من قبلُ الجاحظ وابن سلام، ويردد الصاحب ها هنا عبارة الجاحظ المعروفة « طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يعرف إلا غريبه، فرجعت إلى الأخفس فألقيته لا يتقن إلا إعرابه، فعطفت على أبي عبيده فرأيته لا ينقد إلا ما اتصل بالأخبار، وتعلّق بالأيام والأنساب، فلم أظفر بما أردت إلا عند أدباء الكتاب »[2] ولا يكتفي بعبارة الجاحظ هذه، وإنما يسترسل قائلا: « وفي هذا النمط حدثني محمد بن يوسف الحمادي قال: حضرت مجلس عبيد الله بن عبد الله بن طاهر وقد حضر البحتري، فقال: يا أبا عبادة: مسلم بن الوليد أشعر أم أبو نواس؟ فقال: بل أبو نواس.. فقال له عبيد الله: إن أحمد بن يحيى ثعلباً لا يوافقك على هذا. فقال: أيها الأمير ليس هذا من علم ثعلب وأضرابه، وإنما يعرف الشعر من دُفع إلى مضايقه. فقال: وريتْ بك زنادي يا أبا عبادة. لقد حكمت في عميك حكم أبي نواس في عميه جرير والفرزدق، فإنه سئل عنهما، ففضل جريرا، فقيل: إن أبا عبيدة لا يوافقك على هذا، فقال: ليس هذا من علم أبي عبيدة، وإنما يعرفه من دُفع إلى مضايق الشعر[3] » وبهذا ينضم الصاحب إلى قائمة القائلين بالتخصص في النقد.

٣ ـ وموقفه من السرقة يشبه موقف الجاحظ وكثير من النقاد قبله، فهو لا

---

(١) الكشف عن مساوىء المتنبي: ٢٢٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٤.

(٣) الكشف: ٢٢٤.

يراها من كبير عيوب الشاعر، لأنه لا يكاد يعرى منها أحد من شعراء الجاهلية والإسلام، يقول: «فأما السرقة فما يعاب بها، لاتفاق شعر الجاهلية والإسلام عليها [١]».

ولكن الصاحب في هذا المجال يلفق تهمة ينسبها للمتنبي، فيزعم أنه يغير على شعر المحدثين المشهورين كأبي تمام والبحتري وغيرهما، فيسرق معانيهم، ويضمنها شعره، ثم ينكر ذلك، بل ينكر معرفته بهم أو سماعه عنهم، ولا ندري مصدر هذه التهمة؟ فهي تهمة غير معقولة أولا؛ لأنه لا أحد يصدق أن ينكر أبو الطيب معرفته بالطائيين. يقول الصاحب: «ولكنْ يعاب إن كان يأخذ من الشعراء المحدثين كالبحتري وغيره جُلَّ المعاني ثم يقول: لا أعرفهم، ولم أسمع بهم، ثم ينشد أشعارهم فيقول: هذا شعر عليه أثر التوليد [٢]» ويقول في موضع آخر من الرسالة: «بلغني أنه كان إذا أنشد شعر أبي تمام قال: هذا نسج مهلهل، وشعر مولد، وما أعرف طائيكم هذا، وهو دائب يسرق منه، ويأخذ عنه، ثم يخرج ما يسرقه في أقبح معرض، كخريدة ألبست عباءً، وعروس جُلّيت في مسوح، ولو آتي على أفراد سرقاته لأطلتُ في هذا الباب، لكنه عارضٌ في هذا الكلام [٣]» وانطلاقا من هذا المبدأ الذي ذكره عن عدم أهمية السرقة لم يشر في الرسالة إلى شيء من سرقات المتنبي، ولم يشغل نفسه بتخريجها، أو الحديث عنها.

٤ ـ وأما عيوب المتنبي التي تحدث عنها الصاحب في رسالته فهي:

أ ـ **تفاوت شعره:** فقد اقترن فيه الجيد بالرديء، وتجاور الحسن مع القبيح. ويرى الصاحب أن ذلك ليس على نطاق القصيدة فقط أو الأبيات والأبيات منها، ولكنه يرد على نطاق البيت الواحد. يقول: «لا دليل أدلَّ على تفاوت الطبع ممن جمع الإحسان والإساءة في بيت، كقوله: (بليتُ بلى الأطلال

---

(١) الكشف: ٢٣٠.

(٢) المصدر السابق وصفحته.

(٣) نفسه: ٢٤٣.

إنْ لم أقفْ بها) وهذا كلام مستقيم لو لم يعاقبه ويعقبه بقوله : (وقوفَ شحيح ضـاع في الترب خاتمه) ثم يعقب عليه بهذا النقد الانفعالي قائلا : « فإن الكلام إذا استُشف جيده ووسطه ورديئه كان هذا الكلام من أرذل ما يقع لصبيان الشعراء وولدان الأدباء ، وأعجب من هذا هجومه على باب قد تداولته الألسنة ، وتناولته القرائح ، واعتورته الطباع ، بإساءة لا إساءة بعدها : سقوطَ لفظ ، وتهافت معنى . فليت شعري ما الذي أعجبه من هذا النظم ، وراقه من هذا السبك ، لولا اضطراب في النقد وإعجاب بالنفس [1] » .

ب ـ يلجأ المتنبي إلى استعمال الألفاظ الغريبة ، ويتفاصح بالألفاظ النافرة الشاذة ، « حتى كأنه وليد خِباء ، أو غذِيُّ لبن ، ولم يطأ الحضر ، ولم يعرف المدر ، فمن ذلك قوله :

أيفطِمُـه التَّـوْرابُ قبـل فِطـامِــه ويأكلُـهُ قبـلَ البلـوغِ إلى الأكْـلِ

وقوله :

وقد ذقتُ حلواءَ البنينَ على الصِّـبَا فلا تحسَبَنّي قلتُ ما قلتُ عن جهـلِ

ويعلق قائلا : ما زلنا نعجب من قول أبي تمام : (لا تسقني ماء الملام) فخفّ بحلواء البنين . [2] » ولا يكتفي باللجوء إلى الغريب ، ولكنه فوق ذلك يدخل بعض مصطلحات المتصوفة وألفاظ أهل النحل في شعره ، مما يعقد هذا الشعر ، ويسمه بالغموض والإبهام كقوله :

نحن مـنْ ضـايـقَ الزمـانُ لــه فيـــ ـــك وخـانتْـه قــربَــك الأيــامُ

الذي هو « بيت رقيةُ العقرب أقرب إلى الأفهام منه . . والذي لو وقع قوله : (له فيك) في عبارات الجُنيد والشبلي لنازعته المتصوفة دهرا بعيداً » [3] ولقد يبلغ

---

(۱) الكشف : ۲۳۱ .

(۲) الكشف : ۲۳٥ .

(۳) الكشف : ۲۳۲ .

التعقيد في بعض شعر المتني أحيانا أن يفقد دلالته. أو لا يعرف المقصود منه، بل قد يفهم منه عكس المطلوب. فالصاحب يرى أن قوله:

شوائلَ تشوالَ العقارب بالقَنَا ... لها مرحٌ من تحته وصهيلُ

من الغموض بحيث لا يدري السامع: أمدح القائل به أم رثاه؟ [1]

جـ - ويأخذ عليه **قبح الاستعارة** في قوله:

في الخدّ أن عزم الخليطُ رحيلا ... مطرٌ تزيدُ به الخدودُ محولا

ويقول: إنها استعارة لا يرضاها عاقل، ولا يلتف إليها فاضل، فالمحول من الخدود من البديع المردود. [2] ويسخر من استعارته:

صلاةُ الله خالقِنا حَنُوطٌ ... على الوجهِ المكَفَّنِ بالجمالِ؟

ويقول: قال بعض من يغلو فيه: هذه استعارة. فقلت: صدقت، ولكنها استعارة حدّاد في عرس[3].

د - ومن مأخذ الصاحب عليه مبالغاته الكثيرة، وإسرافه في القول، حتى يخرج أحيانا إلى المحال. كقوله:

إلا يشبْ فلقد شابتْ له كبدٌ ... شيبا إذا خَضَبْته سلوةٌ نصلا[4]

ومن إسرافه الذي لا يصبر عنه قوله:

يا من يقتّلُ من أراد بسيفه ... أصبحتُ من قتلاك بالإحسان [5]

---

(١) الكشف: ٢٣٧.
(٢) الكشف: ٢٤٠.
(٣) الكشف: ٢٣٣.
(٤) الكشف: ٢٤٤.
(٥) الكشف: ٢٣٩.

هـ - وقد يحمل التعسف المتنبي أحيانا على ركوب الضرورات القبيحة كقوله:

لعظُمتَ حتى لو تكونُ أمانةً ما كانَ مؤتَمَناً بها جبرينُ

فقد قلب اللام إلى نون وهو «أبغض وجهاً من المنون، ولا أحسب جبريل عليه السلام يرضى بهذه المجازاة»[(1)].

و - وهو كثيرا ما يفسد **موسيقى الشعر،** ويهجّن النظم والتأليف باستعماله. ما تنافر من الحروف، ولم يلتئم من الألفاظ كقوله:

عظُمت فلما لم تكلّم مهابةً تواضعتَ وهو العُظْمُ عُظما من العُظْمِ

فقد تنافر البيت لكثرة عظامه[(2)]. وقد يلجأ إلى مخالفة العروض الشائع المعروف، كقوله:

تفكّره علمٌ ومنطقُهُ حُكْمٌ وباطُنُه دينٌ وظاهِرُهُ ظَرْفُ

فقد خالف عروض البحر الطويل؛ لأن سبيل عروضه أن تقع (مفاعلن) وليس يجوز أن تأتي (مفاعلين) إلا إذا كان البيت مصرّعا[(3)]. وقد يجمع بين ركوب القوافي الصعبة المستهجنة، وبين التنافر وعدم الانسجام بين الحروف في بيت واحد كقوله:

كفرندي فرِنْدُ سيفي الجُرازِ لذةُ العين عدّةٌ للبِرَازِ[(4)]

ز - وتتجافى معاني المتنبي أحيانا مع **قواعد الذوق والأدب،** فنجده يلجأ فيها إلى الفحش والتعهر وقلة الأدب، كقوله مثلا:

---

(١) الكشف: ٢٤١.
(٢) الكشف: ٢٤٤.
(٣) الكشف: ٢٤٥.
(٤) الكشف: ٢٤٨.

لو استطعتُ ركبتُ النـاسَ كلَّهـم إلى سعيـدِ بـنِ عبـد الله بُعـرانـا

فهذا المعنى مما يؤذي ذوق السامع ،ويخدش شعوره، ولعله من أجل ذلك علق عليه الصاحب بصورة أفحش فقال: «وفي الناس أمه فهل ينشط لركوبها، وكذلك الممدوح لعل له عصبة لا يجب أن يركبوا إليه، فهل في الأرض أفحش من هذا التسحُّب، وأوضع من هذا التبسُّط؟ [1]» ومن ذلك أيضا قوله:

إني على شغفـي بما في خُمـرهـا لأعـفُّ عمـا فـي سـراويلاتهـا

وكثير من العهر أحسن من عفافه هذا [2].

هذه هي رسالة الصاحب، وهـي وليـدة حقـد وتحامـل على المتنبي ،لموقـف شخصي أثار حفيظة الناقد على الشاعر، ولم يحاول الصاحب أبدا أن يخفي حقده هذا، أو يبطنه بستار خفي، أو يعرضه في صورة مهذبة لبقة، وإنما كانـت كلّ كلمة تعليق في الرسالة تكشف عنه، وتشير إليه؛فالرسالة تعجّ بالتعليقات الساخرة المتهكمة بمناسبة وبغير مناسبة. وقد مرت بنا أمثلة كثيرة فيما سبق. وقد تكون كثير من المآخذ التي أوردها الصاحب صحيحة، وهي حقا من المسترذل من شعر المتنبي، ولكنها أمثلة قليلة لا تسقط شاعراً عظيماً لا شك في إحسانه، ثم إن النقد ليس مجرد تعداد للمساويء والعيوب، ولكنه تحليل وعرض واستقصاء، وأما رسالة الصاحب فقد كانت قائمة على تتبع المثالب والسقطات فقط، وقد حمل عنوانها هذا المدلول بصراحة تامة، مع أن المتنبي - كما اعترف الصاحب نفسه في أول الرسالة - بعيد المرمى، وشعره كثير الإصابة في نظمه، إلا أنه ربما أتى بالفقرة الغراء مشفوعة بالكلمة العوراء، لماذا لم يشر الصاحب ولو مرة واحدة إلى هذا الكلمة الغراء؟ وهكذا لم يسلم الصاحب من اتباع الهوى ومن التعصب اللذين دعا إلى اجتنابهما في أول الرسالة.

ثم نلاحظ أخيرا خلو الرسالة من روح التحليل أو التعليل، فقلما توقف

(١) الكشف: ٢٤٩.

(٢) الكشف: ٢٥٠.

الصاحب عند أحد هذه الأمثلة المستكرهة ليكشف عن قبحه أو يشير إلى الوجه في رداءته. ثم إن هذه النماذج التي أوردها الصاحب لم تكن من اكتشافه الخاص، أو مما توصل إليه بجهده بعد الدرس والاستقصاء لشعر المتنبي، ولكنها كانت مما دار على ألسنة الناس، وبدا لهم مستغربا هجينا.

ولكن هذا لا يمنعنا من الإقرار للصاحب بأن رسالته كانت وثيقة مهمة تتبعت النماذج المستهجنة من شعر الشاعر، وحاولت استقصاءها وتدوينها، فكشفت عن بعض الجوانب من أذواق الناس الأدبية في ذلك الحين، كما أحدثت الرسالة بسبب تحاملها الشديد على الشاعر ردة فعل عند أنصار المتنبي، ولعلها كانت من الأسباب التي حفزت الجرجاني على وضع كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) يقول ياقوت الحموي: «ولما عمل الصاحب رسالته المعروفة في إظهار مساويء المتنبي عمل القاضي أبو الحسن كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه في شعره[1]».

(١) معجم الادباء: ١٤/٢٤.

٢ ـ جهود المعتزلة في القرن الخامس
القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥ هـ)

جاء القرن الخامس واستمر المعتزلة على نشاطهم في ميدان النقد والبلاغة، وبدأت عنايتهم تتجه بصورة خاصة إلى قضية الإعجاز القرآني، فقد ازدهرت الدراسات الإسلامية البلاغية في القرن الرابع، ووضعت أصولها وقواعدها، وظهر الأشاعرة في الساحة ينافسون المعتزلة، ويحاولون أن يتسلّموا الزمام منهم ووضع الباقلاني الأشعري كتابه (إعجاز القرآن) في محاولة للردّ على الرماني المعتزلي الذي فهم من كلامه في (النكت في إعجاز القرآن) أنه يُرجع هذا الإعجاز إلى الوجوه البلاغية الموجودة فيه مجردة وحدها، وقد بدأ المعتزلة يستفيدون من الدراسات البلاغية واللغوية التي كانت قد بلغت في القرن الرابع درجة بعيدة من التطور والازدهار، ودُوِّنت أصولها ومبادئها في مباحث القرآن، وفي توجيه آياته بما يتفق مع مباديء الاعتزال بصورة خاصة. وها نحن في القرن الخامس مع محاولة من هذا النوع على يدي عالم كبير من علماء المعتزلة هو قاضي قضاة الدولة البويهية أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المتوفى سنة (٤١٥ هـ). وقد وضع مصنفات كثيرة في الدراسات القرآنية، أهمها كتاب (المغني في أبواب التوحيد والعدل) وهو في أجزاء كثيرة، خصص منها الجزء السادس عشر لإعجاز القرآن، وكتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن) وكتاب (متشابه القرآن) وكتاب (شرح الأصول الخمسة).

القاضي عبد الجبار وقضية إعجاز القرآن: قدم القاضي عبد الجبار في الجزء السادس عشر من كتاب المغني الذي خصصه للحديث عن إعجاز القرآن بمباحث طويلة قرر فيها أولا صحة القرآن، وتواتر نقله. فهو منقول بالتواتر وليس طريق معرفته الآحاد[1] وقد ردّ كثيراً من الشبهات التي تتعلق بهذا

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل: ١٦/١٥٦.

التواتر، والدواعي التي تقوم وتتظاهر في الاحتفاظ به كاملا بعيدا عن أي تحريف [1]، ثم عقد فصولاً في البحث عن النسخ في القرآن،والأحكام التي يصح فيها النسخ، والتي لا يصح أن يقع فيها، ثم عرض لثبوت نبوة النبي، وأقام الحجج عليها، وقد تحدّث عن معجزات الرسول عليه السلام جميعها، وانتقل بعد ذلك إلى معجزته الكبرى وهي القرآن، فأشار إلى ما سبق أن ألم به الجاحظ من قبلُ، وهو أن معجزة كل نبي كانت من جنس ما شُهر به قومه. فكانت معجزة موسى السحر لأنه كان الأغلب على أهل زمانه، وكانت معجزة عيسى الطبَّ لمكانته عندهم، لأن الله «لو أظهر على كل أحد منهم في زمانه ما يخرج عن طريقة القوم لكثرت الشُّبه، وقلَّ التصديق، وإذا أظهر ما لم يخرج عن طريقتهم قويت البصائر، وانكشف وجه التعذّر. وعلى هذا أجرى تعالى عادة الرسول ﷺ في أن خصّه بالقرآن الذي هو مشاكل لصناعتهم وطريقتهم [2]» والقرآن معجزة بلاغية، وقد يتساءل متسائل وهل يصحّ التحدي والإعجاز بالكلام وفصاحته؟ وهل هو في مستوى تلك المعجزات الأخرى التي يسمع عنها الناس؟ فيجيب القاضي عن هذا السؤال «بأن للكلام الفصيح مراتبَ ونهايات، وأن جملة الكلمات، وإن كانت محصورة، فتأليفها يقع على طرائق مختلفة من الوجوه التي بيّناها، فتختلف لذلك مراتبه في الفصاحة، فيجب ألا يمتنع أن يقع فيها التفاضل، وتبين بعض مراتبه من بعض، ويزيد عليه قدرا يسيرا أو كبيرا. وما هذا حاله فالتحدي فيه صحيح، لأن فيه مقادير معتادة تصحّ فيها زيادات في الرتب غير معتادة.. فالفصاحة في الكلام معقولة، وتتفاضل، ويكون لها رتب، ولا تمتنع الزيادة فيها. وقد يكون ذلك الزائد خارجا عن طرق العادة كالأفعال العظيمة [3]» ومما يدلّ على أن القرآن معجزة، وأنه مما يفوق مألوف القوم، ويخرج عن طاقتهم وتصورهم، ويبعد في الشأو عما يمكن لمثلهم أن يصل إليه أنه «تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية في الفصاحة، والمشار إليهم في الطلاقة

(١) المغني: ١٦/١٦٠.
(٢) المغني: ١٦/٢٠٥. (٣) المغني: ١٦/٢١٥.

والذلاقة، وقرّعهم بالعجز عن الإتيان بمثله، فلم يعارضوه، وعدلوا عنه، لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله [1].

ولو كان القرآن مقدوراً لهم، ومما في استطاعتهم أن يقعوا على مثله؛ لما تركوا المعارضة، وعدلوا إلى المقاتلة والحرب والنزال وهي أشدّ بأسا، وأصعب مراسا وقوة من المعارضة، فظاهر إذن أنهم حين «أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن تركوه إلى المقاتلة، وذلك يُؤْذن بعجزهم عن ذلك، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبها [2] ويمضي القاضي عبد الجبار بحجة قوية، وبروح جدلية متينة يناقش المعاندين في شأن القرآن، ويردّ على الشاكين في كونه معجزة عظيمة تثبت لمحمد النبوة، فإنه بعد أن أقام عليهم الحجة في تفرد القرآن بفضل لم يألفه الناس، وخروجه عن مقدورهم واستطاعتهم، مضى معهم في الجدال شوطا آخر، فقد أراد فريق أن ينتقص من القرآن بأن ينسبه إلى محمد، ويجعله من وضع البشر، فمضى القاضي خطوةً أولى يقول لهم: إن ثبوت خروج هذا الكتاب عن مقدور الناس هو في حدّ ذاته دليل الإعجاز مهما كان مصدره «لا فرق بين أن يكون القرآن من قبل الرسول عليه السلام، أو من قبل الله تعالى في كونه معجزا، لأنه إن خصّه تعالى بقدر من العلم لم تجر العادة بمثله في أهل الفصاحة، حتى أمكنه إيراد ماله هذه الرتبة فهو معجز، كما أن فعله تعالى كذلك مع ما فيه من انتقاض العادة معجز، وكذلك فتمكين الملك من إلقاء ذلك معجز، لو كان ذلك من فعل الملك أو غيره، كما أنه تعالى لو أعلم ما يجري مجرى الغيوب لكان أيضا معجزا. فالحال في كلّ ذلك لا يختلف. وقد قال شيخنا أبو هاشم في القرآن: إنه، وإن خلق قبل ميلاده ﷺ، فهو دلالة نبوته [3]. على أن القرآن كتاب سماوي، ولا يمكن أن يكون في استطاعة بشر، لا محمد ولا غيره، مهما أوتي حظا من البلاغة، فمهما قيل

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٥٨٦.

(٢) المرجع السابق: ٥٨٨.

(٣) المغني: ١٦/٢٣١.

عن فصاحة الرسول وبلوغه شأواً بعيداً في البيان،فإن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من قبله ، لأنه لما يستحيل فيمن نشأ في جماعة يتعاطون البلاغة،ويتباهون بالفصاحة أن يتعلمها ويأخذها منهم ، ثم يبلغَ فيها حداً لا يوجد في كلام واحد منهم ـ بل في كلام جماعتهم ـ فصل يساوي كلامه في الفصاحة ، أو يدانيه ، أو يقرب منه ،أو يشتبه الحال فيه . وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم ، ولن يكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه[1] وإذ يصرّ المعاندون على الحديث في هذه النقطة الواهية ؛فإن التسليم بها ـ جدلا ـ لا يُخرج القرآن عن إعجازه ، لأنه « يتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه سواء كان من جهة الله تعالى[3] أو من جهته على ما مضى . وقد ذكرنا أنه ليس من قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على كل حال..[2]. وبعد أن يقرر هذه الأمور يمضي إلى الحديث عن سر إعجاز القرآن ، ويمهّد لذلك بأن يعقد فصلا (في بيان الفصاحة التي فيها يفضّل بعضُ الكلام على بعض) ويعرض فيه رأي أستاذه أبي هاشم الذي عرف الكلام الفصيح بقوله : « وإنما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه ،وحسن معناه ، ولا بد من اعتبار الأمرين ، لأنه لو كان جزل اللفظ ،ركيك المعنى ، لم يُعَدّ فصيحا ، فإذن يجب أن يكون جامعا لهذين الأمرين ، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص ،لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحداً وتقع المزية في الفصاحة ، فالمعتبر ما ذكرناه ؛ لأنه الذي يتبين عند كل نظم ،وعند كل طريقة[3] فأبو هاشم يرى أن الميزة البلاغية ، أو فصاحة الكلام ،بأن يجمع بين جزالة اللفظ وحسن المعنى ، ولا يكفي أن ينفرد بأحدهما دون الآخر ،ثم يرفض أن يكون النظم مفسراً لفصاحة الكلام إذا كان يراد بالنظم اختلاف الطريقة ، وإتيانه على شكل مخصوص من أشكال القول ، ويحتج لرأيه بأن الخطيب

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٥٩٤ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المغني : ١٦/١٩٧ .

قد يكون عندهم أفصح من الشاعر على الرغم من أن نظم كل منهما للكلام يختلف عن نظم الآخر، وقد يكون النظم واحدا، ويفضّل أديب على الآخر، ويتفوقّ عليه في المنزلة والمكانة. ولعل أبا هاشم كان يردّ في ذلك على الجاحظ الذي كان يرى - كما بيّنا - في تفرّد القرآن بنظم مخصوص خالف فيه (جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غير مفضّ على مخارج الأشعار والأسجاع) مزية وفضلاً، وكان هذا جزءاً من نظرية النظم عند الجاحظ كما سبق أن رأينا. ولعله كان يعني في رده بشكل خاص الأشعرية، ويمثلهم الإمام الباقلاني الذي اعتمد على عبارة الجاحظ السابقة، فرأى أن القرآن معجز بنظمه الخارج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب، والمباين المألوفَ من ترتيب خطابهم، والذي له أسلوب يختصُّ به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتادة[1].

ويتفق عبد الجبار مع شيخه في الرأي، فهو مثله لا يرى في تفرّد القرآن بأسلوب معين في النظم دليلاً واضحا على إعجازه، وهو إنما يبحث عن أقوى الأدلة لإثبات ذلك، ولكنه - علىّ العموم - فضل يقوي الحجة، وإن لم يكن المعول الأساسي عليه، لأنه لو أعطي الأهمية الكبرى التي أعطاه إياها الباقلاني مثلا لكان من الواجب أن نعدّ ما سُبق إليه من الشعر أولا داخلا في الإعجاز؛ لأنه كان في عهد ظهوره شيئا جديدا في نظمه على القوم، ومما لم يألفوه في أشكال الكلام التي يعرفونها، بل لاتسعت القاعدة أكثر، ولكان السبق إلى أي وزن أو بحر جديد لم يُعرف نوعاً من الإعجاز. يقول: «إن قال قائل: هلا صحّ التحدي بالقرآن من حيث اختصّ بنظم لم تجرِ العادة بمثله. لأن الذي كان يعتاد القوم الشعر وما يجري مجراه، والخطبُ وما شاكلها من الكلام المنثور؟ قيل له: إنما الغرض أن نبين وجهاً يصحّ التحدي عليه بالقرآن، والتقريع بالعجز عنه، والذي قدمناه من تجاوز القرآن الحدود في البلاغة قد صحّ، فإن ثبت ما ذكرته لم يؤثر فيما ذكرناه، بل يؤكده؛ لأنه يزيد في الوجه الذي عليه يصحُّ التحدي،

(١) انظر رأي الباقلاني في إعجاز القرآن: ٦٣، ٣٠٠، ٣٠٤.

وكلما كانت وجوه صحته أكثر فهو أبينُ فيما أردناه، لكنا نعلم أن الأمر بخلاف ما ذكرته، لأن من سبق إلى الشعر أولاً لا يجب أن يكون الذي أتى به داخلاً في الإعجاز .... ولو كان السبق إلى الشعر من باب الإعجاز لكان كل وزن منه وكلّ بحر يقتضي الإعجاز، ولصحّ ادعاء الإعجاز في كل زمان بابتداع وزن مخالف لما جرت به العادة[1] ».

ويضع عبد الجبار قاعدة عامة في ذلك، فيقول في أعقاب العبارة السابقة: « ولهذه الجملة جوزنا أن يقع السبق إلى الصناعات وما جرى مجراها، وألا يكون ذلك معجزا؛ لتمكن الغير من المشاركة حتى لا يفضل السابق على المسبوق » والقاضي عبد الجبار الباحثُ عن أقوى الأدلة التي تثبت الإعجاز بما لا يدع مجالا لطاعن أو غامز؛ يمضي في الردّ على بعض الوجوه الأخرى التي أثيرت كدليل على الإعجاز. من ذلك مثلا (الإخبار عن الغيبيات) وقد مرّ بنا ان هذا الوجه هو جانب الإعجاز الوحيد عند النظام الذي أنكر سمو القرآن في فصاحته وبلاغته، وعلل القعود عن المعارضة بالصرفة، وكان هذا الوجه أيضاً أحد الجوانب السبعة للإعجاز عند الرماني، وهو أحد وجوه ثلاثة عند الباقلاني الأشعري، مع ما فيه من القصص الديني وسير الأنبياء والرسول أمي، ومع بلاغته. ولكن عبد الجبار لا يرضيه أن يكون ذلك تفسيراً للإعجاز، لأنه خروج من التعميم إلى التخصيص، فقد عمّم القرآن في تحديه للناس، ولم يخصّ آية دون أخرى، وأما من قال: إنما وقع التحدي بالقرآن « من حيث تضمن الإخبار عن الغيوب فبعيد. لأنه قد تحدّى بمثل كل سورة من غير تخصيص، ولا يتضمن كلُّ ذلك الإخبار عن الغيوب، ولأنا نعلم أنه تحدى بجملته لا ببعضه، فكيف يُصرف التحدي إلى ما يتضمن ذلك دون ما يتضمن الحلال والحرام »[2].

ومن ذلك أيضاً ما يتضمنه القرآن من المعاني والأحكام الشرعية واستقامة ذلك جميعه، فقد يرى فيه بعض الناس دليلا على الإعجاز، خاصة وأنهم يرون

---

(١) المغني: ٢١٧/١٦.

(٢) المغني: ٢٢٠/١٦.

فيه بعد ذلك «زوال التناقض عند التفريع والاستنباط، ووضوحَ القول في ذلك على الأوقات، حتى إن أهل كل علم يلجؤون إليه في أصول علومهم، ويبنون عليه كتبهم» ولكن القاضي يرى أن ذلك كله يدلّ على عظيم شأن القرآن، ويزيده فضلا، ولكنه لا ينبغي أن يُعتمد عليه، وإنما «الذي يجب أن يعتمد عليه في كونه معجزا ما قدّمناه»[1] أي النظم والتأليف.

ونعود الآن لنتابع القاضي عبد الجبار وهو يشرح لنا سر الإعجاز القرآني، وهو يرجع هذا الإعجاز إلى نظمه وتأليفه، ويفسر هذا النظم بالفصاحة، ولكن الفصاحة ليست - كما قال شيخه أبو هاشم - لفظا ومعنى فحسب، فكأن أبا هاشم يهمل صورة تركيب الكلام ونظمه في السياق، ولذلك يبادر إلى القول: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكلّ كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون في المواضعة التي تتناول الضمَّ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع. وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه: الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها. ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بدّ من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضمّ بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها[2]» وهو في هذا النقل يتحدث عن الألفاظ، فيرى أنها لا تكون فصيحة في ذاتها، ولا تحصل لها المزية بانفرادها، وإنما تكون فصيحة بملاحظة مكانها في سياق النظم والتأليف، فالفصاحة فيها لذلك لا تكون إلا بملاحظة الإبدال (الاختيار) الذي تختص به بالجملة، وحركاتها في الإعراب، وموقعها في التقديم والتأخير. أو بمعنى آخر تكون الكلمة فصيحة بملاءمتها لجاراتها، وتعلقها بأخواتها، وارتباطها بما قبلها وما بعدها. وبعد أن تحدّث عن اللفظ، وبيّن

---

(١) المغني: ١٦/٣٣٠.

(٢) المغني: ١٦/١٩٩.

شروطه وخصائصه في الكلام الفصيح، مضى يتحدث عن العنصر الآخر: وهو المعنى. فإن قال أحد: «قد قلتم في أن جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى فهلا اعتبرتموه؟ قيل له: إن المعاني - وإن كان لا بد منها - فلا تظهر فيها المزية والفضل، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها، ولذلك نجد المعبِّرين عن المعنى الواحد، أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متَّفِقٌ، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع. والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو مما لا بد من اعتباره، وإن كانت الميزة تظهر بغيره. على أنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يُعتبر التزايد عنده الألفاظ التي يُعَبَّر بها عندها على ما ذكرناه. فإذا صحّت هذه الجملة، فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقدم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب...» فواضح من هذا النقل أن المعاني - ويقصد بذلك المعاني الغُفل الخام - لا قيمة لها أيضاً، ولا تظهر فيها مزية ولا فضل، ولا يصحّ أن تتخذ مقياسا في الحكم على كلامين، والدليل على ذلك أننا نجد المعنى يتناوله متكلمان، ويبرزه كل واحد منهما في شكل يختلف قليلا أو كثيرا عن الآخر، ونحسّ أن أحدهما أفصح من الثاني على الرغم من أن المعنى واحد، مما يدل على أن التفاوت لم يأتِ من جهة المعنى من حيث هو معنى غُفْلٌ خام، وإنما قد أتى عن طريق الألفاظ التي أبرز بها المعنى، ولكنْ بالمفهوم الذي قدَّمه عن اللفظ في الفقرة السابقة، وهو ضمّه مع غيره على طريقة مخصوصة يُراعى فيها الإبدال، والتقديم والتأخير، وحركات اللفظة في الإعراب. ومن الواضح أن هذا المفهوم هو (النظم) وبذلك يكون عبد الجبار قد نفى أن تكون الفصاحة في الألفاظ المفردة وحدها، أو في المعاني الغُفْل الخام وحدها، وأرجع ذلك إلى نظم الألفاظ وتأليفها على تلك الصورة التي تُراعي حق المعنى في الكلام، حينما تلاحظ ما ينبغي لهذه اللفظة من حقوق الإبدال، والتقديم والتأخير، وحركات الإعراب. وهو يؤكد مفهوم النظم هذا بقوله في أعقاب العبارة السابقة: فبذلك تقع المباينة بين الكلام «ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما

زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه..».

ويمكننا ان نلاحظ هنا أن حديث عبد الجبار عن نظم الألفاظ على طريقة مخصوصة، وإشارته إلى بعض خصائص هذه الطريقة فيه ما يدل على إحساسه بتوخي معاني النحو في النظم والتأليف، وهو ما توسع فيه عبد القاهر الجرجاني، وأصبح أساس نظريته في النظم التي هي (ضم الألفاظ على طريقة معينة بتوخّي معاني النحو).

وقد أشار عبد الجبار إلى ذلك في أكثر من موضع. انظر إليه يقول: «لا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استُعْمِلتْ في معنى أفصحَ منها إذا استُعْمِلت في غيره، وكذلك منها إذا تغيرت حركاتها، وكذلك القول في جملة الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً فيما ذكرناه من موقع الكلام، لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى، وقد يظهر بتغير الموضع، وبالتقديم والتأخير»(1).

ومضى عبد الجبار - إضافة إلى ما سبق - يفصل الحديث عن النظم، فعاد مرة ثانية إلى اللفظ المفرد، فبين أنه ليس له صفة محسوسة تُدرك بالسمع، أو جمال صوتي ذو شأن في البلاغة، كما نفى أن يكون للصور المجازية، أو لبعض الألوان البلاغية الأخرى، كالإيجاز والإطناب، دخل في النظم أو فضل فيه، فلا فرق بين الحقيقة والمجاز؛ لأن المعول عليه في ذلك - كما أوضح - إنما هو في ضم الألفاظ وتأليفها على طريقة مخصوصة، بحيث يحتلّ كلّ لفظ مكانه المناسب في التركيب الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ حقيقة أم مجازاً: «وهذا يبين أن المعتبر في المزية ليس بنية اللفظ، وإنما المعتبر فيه ما ذكرناه من الوجوه، فأما حسن النغم، وعذوبة القول، فمما يزيد الكلام حسنا على السمع، على أنه يوجد فضلا في الفصاحة، لأن الذي تبين به المزية في ذلك يحصل فيه وفي حكايته على السواء. ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في

---

(1) المغني: ١٦/٢٠٠.

الفصاحة؛ لأنه كالاستدلال في اللغة، والغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة، ولأنه مواضعة تختص فلا تفارق المواصفة العامة، فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد. وكذلك فلا معتبر بقصد الكلام وطوله وبسطهوإيجازه؛ لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه»[1].

ويتحدث عبد الجبار عن نظريته هذه من جانب آخر يتعلق بأصل اللغات وكيفية نشوئها. وقد اختلف العلماء فيما إذا كان أصل اللغات توقيفاً من الله أو اصطلاحا وتواضعا. وقد مثل الرأي الأولَ ـ كما سنرى بعدُ ـ أهلُ السنة، ومثَّل الرأي الثاني المعتزلةُ. وإذا ما اعترض معترض على ذلك فقال: «إذا كانت لغة العرب عندكم حاصلة بالمواضعة والاختيار فهلا جاز منهم أن يتواضعوا على ما يزيد على هذا القدر من الفصاحة في الرتبة؟ قيل له: إنهم لم يفعلوا ذلك ووقعت مواضعتهم على هذا الحدّ، فيجب ألا يمتنع فيه المزية حتى يظهر المعجز في القرآن وغيره، سواء قلنا إنه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك في الفصاحة أو كان لا يصح، وسواء قلنا: إن اللغة توقيف أو مواضعة، فإن ذلك لا يقدح فيما ذكرناه»[2].

وذلك أن المعول في الفصاحة ـ مرة أخرى ـ على النظم وحده، ولا علاقة لذلك بالمواضعة أو بتغيرها، فإن ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية لا يخرج على أن يكون من جملتها، وإنما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة لكن بالوجوه التي ذكرها، وهذا، كما نعلم من حال الثياب المنسوجة أنها تتفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه، وإن كان غزل الجميع لا يتغير، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش وغير ذلك»[3].

والفصاحة بهذا المفهوم الذي قرره لها عبد الجبار، والذي يعني نظم الكلام

---

(١) المغني: ٢٠١/١٦.
(٢) المغني: ٢٠١/١٦.
(٣) المغني: ٢٠١/١٦

وتأليفه على تلك الشاكلة التي تحدث عنها ليست لها قواعد صارمة محددة، ولا أسس ثابتة مقررة، وإنما لها ذلك المقياس المجمل الذي هو باختصار معرفة أصول تركيب أجزاء الكلام، وضم بعضه إلى بعض. يقول: إن قال قائل: «أفيمكن حصرُ هذا العلم الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصيح، والذي يتميز به مما فوقه في الفصاحة ودونه؟ قيل له: قد بيّنا ذلك في الجملة، وهو أن نعلم أفراد الكلمات، وكيفية ضمها وتركيبها، ومواقعها بحس هذه العلوم والتفاضل فيها»[1].

وبعد أن شرح عبد الجبار نظريته في النظم هذا الشرح المفصل، وضعها بين يديْ الباحث مقياسا يعرف به إعجاز القرآن، والسر في تفوقه، وعلو كعبه على أساليب القول الأخرى. فهو قد نزل بلغة العرب، ومن جنس ألفاظهم، ولكن تميزه وفضله في نظمه وتأليفه على تلك الشاكلة التي كان يتحدّث عنها. يقول: «القرآن نزل بلغة العرب، وليس المراد بأنه نزل بلغتهم إلا أن الكلمات التي يشتمل القرآن عليها في لغتهم قد تواضعوا عليها، فأما على هذا النظام المخصوص فليس في اللغة، كما أن شعر من ابتدأ الشعر ليس في اللغة على ذلك الحد، وإن لم يخرج عن أن يكون منظوما من لغة العرب»[2].

ولم يحاول عبد الجبار ـ كما ذكرنا ـ أن يخرج هذه الآراء النظرية إلى حيز التطبيق، ولم يضرب لها أمثلة وشواهد من القرآن الكريم كما سيفعل عبد القاهر ذلك على حيز ضيق، او كما سيطبق الزمخشري هذه النظرية في تفسيره للقرآن تطبيقاً كاملاً. وبذلك كان حديث عبد الجبار عن الإعجاز حديثاً نظريا. والحق أن دراسات القاضي القرآنية هي دراسات يغلب عليها الجانب الكلامي، وقد عالج في كتبه كثيرا من المسائل القرآنية معالجة فيها من روح الجدل والفلسفة والكلام أكثر مما فيها من روح البلاغة والنقد. وفي رأينا أن القاضي عبد الجبار هو من أكبر علماء المعتزلة الذين استطاعوا الدفاع عن آرائهم، وعرضها، وتسخير

---

(١) المغني: ١٦/٢٠٨.

(٢) المغني: ١٦/٣٠٤.

البلاغة وعلم الكلام لخدمة هذه الآراء، وإلباسها ثوب الشرعية والقداسة. وقد استخدم السلاحين السابقين نفسهما لردّ كلّ ما يخالف الاعتزال، أو يتعارض معه. ويهمنا في هذه الدراسة - بطبيعة الحال - الجانب البلاغي، وكيف استخدمه القاضي عبد الجبار في عرض آراء المعتزلة، أو ردّ ما لا يتفق معها. ومن أبرز المسائل القرآنية التي يظهر فيها ذلك، والتي انشغل القاضي بمعالجتها، وأنفق فيها الجهد الكبير:

١ - **قضية المحكم والمتشابه من الآيات:** ذكرنا من قبل في التمهيد أنه قد وردت في القرآن الكريم آيات تدل على الجبر. وآيات تدل على الكسب والاختيار، ووردت آيات تنزّه الخالق عن صفات المخلوقين، وأخرى تنسب إليه أعضاء كاليد والعين، وآيات تتحدث عن رؤية الله يوم القيامة، وأخرى تنفيها وتجعلها مستحيلة. وقد اختلف فهم الناس لهذه الآيات، فنشأ حول هذه المسائل مفهوم المحكم والمتشابه. فما جاء من الآيات يؤيد الاعتزال هو في نظر المعتزلة من (المحكمات) ولكنه عند مخالفيهم في الرأي من (المتشابهات) والعكس صحيح أيضاً، فما كان ظاهره يخالف الاعتزال فهو من المتشابه الذي ينبغي رده إلى المحكم. وقد انصب اهتمام المعتزلة على هذه الآيات المتشابهات، فراحوا - بكل وسيلة - يحاولون صرفها عن وجهها. وعما تدل عليه ظواهرها، واتخذوا لذلك أسلحة متعددة منها: العقل، واللغة، والتأويل. وساروا في هذا الطريق الشاق الطويل، يوفّقون في ذلك حينا، ويخفقون، أو يتعسفون الطريق في أحيان كثيرة، أو يركبون المركب الوعر الخشن، جاعلين من اللغة أداة طيعة يديرونها في أيديهم كما يشاؤون. ولن نتوقف الآن عند هذه القضية المهمة لأن لها مكانا خاصا في هذه الدراسة عند الحديث عن منهج المعتزلة، وأسلوبهم في البحث.

ونكتفي هنا بالإشارة السريعة إلى جهود عبد الجبار في هذه المسألة، تاركين التوسع في ذلك إلى مكانه الذي أشرنا إليه.

شغلت هذه المسألة حيزاً كبيراً من اهتمام القاضي، فدرسها دراسة موسعة

شاملة، فحاول أن يضع لما كان يواجه المعتزلة من عقبات في هذا المجال الحلول والأجوبة الواضحة المحددة، وغرس المبادىء الأولى التي أصبحت فيما بعدُ تعاليم المعتزلة جميعاً، ومذهبهم الذي يصدرون عنه في معالجة أمثال هذه المسائل.

وضع عبد الجبار كتابا خاصا سماه (متشابه القرآن) وهو يُعَدُّ من أهم كتب المعتزلة التي تكشف عن منهجهم في التفسير. وقد عمد القاضي في هذا الكتاب إلى تأويل الآيات المتشابهات من وجهة نظر المعتزلة، وهي - كما قلنا - الآيات التي تخالف مبادىء العدل والتوحيد، فأوَّلها جميعا بما يطابق هذه المبادىء، وقد تتبع سور القرآن سورة سورة، ولكنه لم يتوقف إلا عند تلك الآيات المشكلة، أو التي كانت تثير قيلا وقالا. وهو لا يكتفي بالتوقف عند المتشابهات التي يدل ظاهرها على مخالفة لأصول الاعتزال. ولكنه يتناول كذلك من الآيات ما كان مؤيداً لهذه الأصول، وهو المحكم عنده. وهو عندئذ يشير إلى ذلك إشارة سريعة منبّها إلى هذا الموضع، كتوقفه عند قوله تعالى في آية آل عمران: ﴿وما ظلمهم اللهُ ولكنْ أنفُسَهُم يظلمون﴾ ليرى فيه تأييداً لوجهة النظر الاعتزالية في نفي القبيح عن الله. فيقول: «يدلّ على أن الظلم من فعل العبد، لأنه لو كان تعالى خلقه لم يصحّ أن ينزّه نفسه عنه، ويضيفه إلى العبد»[1] ويرى قوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ من أقوى ما يدلّ على أن العبد هو الفاعل المختار[2]. ويدل قوله تعالى: ﴿ولا تكسبُ كلُّ نفس إلا عليها﴾ على أن العبد موجد لما يفعله، لأنه لو كان خالقاً، لوجب أن يكون خالقُ ذلك هو الذي جنى عليه إذا كان ذلك مضرة، فكان لا يصحّ أن يُلام وتُقام عليه الحجة بأن يقال: ولا تكسب كلٌّ نفس إلا عليها»[3].

وأما إذا وصل إلى ما تشابه من الآيات فإنه يتوقف عنده طويلا، محاولا صرفه عن ظاهره بكل وجه. فأحياناً يستخدم العقل، ويحكّمه في توجيه الآية

(١) متشابه القرآن: ٢/١٣٢.

(٢) متشابه القرآن: ٢/١٣٦.

(٣) متشابه القرآن: ٢/٦٨.

إلى المعنى الذي يؤيد الاعتزال، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نُسبح بحمدك ونقدّس لك﴾ فإن مخالفي المعتزلة قد يقولون: إن الله لَمّا لم ينكر قول الملائكة دلّ على أنه أراد الفساد، فيوجّه القاضي الآية توجيها عقليا فيقول: «إن العلم بالمعاصي لا يوجب كون العالم مريداً لها، لأنا نعلم ذلك من إبليس ومن الكفار ولا نريدها منهم، بل نكرهها ونسخطها. ولأن الواحد منا قد يفعل الآلة، ويغلب في ظنه أنها تستعمل في الفساد، ولا يجب أن يريد ذلك، وهذا ما نجده في أنفسنا، وكذلك إذا قالوا: إنه تعالى لما فعل ذلك وهو متمكن منه، ولم يمنع،دلّ على أنه يريد الفساد، فذلك باطل، لأن النصراني الضعيف قد نتمكن من منعه من الاختلاف إلى االبيع، ولا يجب أن نريد اختلافه إليها»[1].

وقد يستعين القاضي على توجيه المتشابه بالتأويل، مستخدما لهذا التأويل أسلحة متعددة كالمجاز مثلا، وبه يؤول قوله تعالى: ﴿الله يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾ الذي يمكن أن يفهم منه أن الطغيان من فعله تعالى فيهم، فقد أضاف الاستهزاء إلى نفسه، وكل ذلك دليل على خلقه للأفعال. وفي هذا مخالفة للاعتزال، ولذلك نجد القاضي يحمل المعنى على المجاز، ويعده من باب ما يسميه البلاغيون (المشاكلة) أو (المزاوجة) فيقول: «إن المخالف لا يجوِّز على الله الاستهزاء في الحقيقة لأنه لا يكون إلا قبيحا وذمّاً، وإنما أراد أنه يعاقبهم على ما وقع منهم من الاستهزاء بالرسول، لأنه قد ثبت في اللغة انه قد يُجرى اسم لشيء على ما هو جزاءٌ له كما يُجرى اسم الجزاء على الفعل، ولذلك قالوا: الجزاء بالجزاء، ولذلك قال عز وجل: ﴿وجزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها﴾، وإن كان ما يفعله ليس سيئة، وهذه الطريقة في مذهب العرب معروفة، فيجب أن تحمل الآية عليها»[2].

(١) متشابه القرآن: ٢/٦٨.

(٢) متشابه القرآن: ٢/٤٩.

وقد يتخذ اللغة مِعوانا على التأويل، فيتوسع في استخدامها توسعا شديدا، ويحاول أن يستخرج للفظة الواحدة مدلولاتٍ كثيرةً يحتج لها، ويدل على صحة استعمالها بأمثلة من كلام العرب وشعرهم، ثم ينتقي من هذه المدلولات ما يؤيد وجهة النظر التي يتبناها. فالآية: ﴿وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء﴾ تجعل الله في مكان، وتنسب إليه صفة الاستواء والجلوس، وهو ما ينكره المعتزلة لمخالفته التنزيه المطلق، ولذلك كان لا بد من تأويل (الاستواء) ويستخدم القاضي لذلك اللغة والتوسع فيها، فيرى أن لهذه اللفظة أكثر من استعمال: « فقد يراد للاستيلاء والاقتدار ،وهو الذي عناه الشاعر بقوله:

قـدِ اسـتـوى بشرٌ على العـراقِ   مـن غيرِ سيـفٍ ودَمٍ مهْـراقِ

وقد يراد بالاستواء تساوي الأجزاء المطلقة، وذلك نحو قولهم: استوى الحائط واستوت الخشبة: إذا تألفت على وجه مخصوص. وقد يُستعمل ذلك بمعنى القصد، فيقال: استوى حال فلان في نفسه وماله، ويراد بذلك زوال الخلل والسقم، وقد يراد بذلك الانتصاب جالسا وراكبا. وبعد أن يورد للفظة (الاستواء) هذه المعاني المختلفة يعقِّب على ذلك قائلا: « وإذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات فكيف يصح للمشبه التعلق بها؟... ثم يسوق التفسير الذي يرضي الاعتزال. فيقول: « وقد ذكر أبو علي أن المراد بذلك: ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك. ولذلك عداه بإلى... ولا يكاد يعدّى بإلى إذا أريد به الاستواء على المكان، ويبين ذلك أنه لو أريد به الاستواء على المكان لوجب ان تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ليصح أن يُستَوى عليها وينتقل إليها. فيجب أن تحمل الآية على أن المراد بها أنه خلق لنا ما في الأرض، وخلق لنا السموات وسواها؛لتتكامل بخلقها النعم علينا من الوجوه التي لا تُحصَى »[1].

وفي كتابه الآخر (تنزيه القرآن عن المطاعن) عرض لتلك الآيات التي يتعلق بها الطاعنون. ومن جملة ذلك الآيات المتشابهات التي تخالف وجهة النظر

(١) متشابه القرآن: ٢/٦٥.

الاعتزالية، إذ يتخذ المخالفون الطاعنون منها سلاحاً قوياً يشهرونه في وجه أهل العدل والتوحيد لهدم مبدائهم، والتنقص من عقيدتهم، ولذلك نجد القاضي في كتابه يؤول هذه الآيات، ويردّها إلى المحكم، وهو ما يتفق مع هذه المبادىء.

ويستعرض القاضي في هذا الكتاب سور القرآن أيضاً سورة سورة متوقفاً عند كل آية يمكن أن يتعلق بها مخالف، ليوجهها ويرد عليها بأسلوب موجز مختصر بسيط. على شاكلة تأويله لقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما أشركوا﴾ الذي يمكن أن يفهم منه معنى الجبر، وأنه لا يكون شيء إلا بأمره تعالى، فإن المراد به «لو شاء أن يمنعهم، ويحول بينهم وبين الاختيار، لما وقع الشرك منهم، ويحتمل: لو شاء أن يلجئهم إلى خلاف الشرك لما أشركوا[1]» وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى: ﴿ويذرهم في طغيانهم يعمهون﴾ الذي يمكن أن يفهم منه الطاعنون أيضاً معنى الجبر. فيقول القاضي: «المراد أنه يُخَلِّي بينهم وبين ما اختاروه فلا يمنعهم. كما نقول فيمن بصَّرناه رشده فلم يقبل: قد تركناه ورأيه[2]» وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيَهُمُ اللهُ في ظلل من الغمام﴾ الذي فيه نسب الإتيان والمجيء إلى الله. يقول القاضي في توجيه الآية: «كيف يصحّ ذلك، ويتعالى الله عن جواز الإتيان عليه؟ وجوابنا أن المراد إتيان الملائكة، أو متحملي أمره، كما قال في سورة النحل: ﴿إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمرُ ربك﴾ وهذا كقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفا﴾[3] وسلاحه في هذا التأويل أيضاً التوسع اللغوي، والاستعانة بالمجاز، ومحاكمة العقل، والنزول عند صوته. مما عرضنا أمثلة قليلة منه قبل قليل، وسنتوسع في الحديث عنه فيما بعد.

وجزأ من إجابة القاضي على أولئك الطاعنين كان توقفه أيضاً عند المحكم من الآيات، وإشارته إلى ما فيها من أدلة قاطعة على ما ينكره المعترضون. فقوله تعالى: ﴿صُنْعَ الذي أتقن كلّ شيء﴾ يتخذه لدعم نظرية الصلاح الأصلح عند

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن: ١٢٤.

(٢) المرجع السابق: ١٢٥.

(٣) المرجع السابق: ٤٤.

المعتزلة، و « على أن الفساد والكفر ليست من فعله، وإلا لكان لا يصح وصفه بأنه محكم متقن[1] » وقوله تعالى: ﴿وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين﴾ يتخذه دليلاً على أن الاهتداء والضلال من فعل العبد[2]. وقوله تعالى: ﴿أفمن حقّ عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار﴾ يؤيد وجهة نظر المعتزلة في وجوب تنفيذ الله لوعده ووعيده، فالوعيد الوارد من الله واجب لا يجوز خلافه، وإذا لم يجز أن ينقذ الرسولُ من النار فكيف يصح ما يقوله القوم من أنه ﷺ بشفاعته يخرج الكثير من أهل النار[3]..

وهكذا بذل عبد الجبار جهداً كبيراً في الحديث عن الآيات المتشابهات، وفي تأويلها، وتوجيهها الوجهة التي يراها صحيحة، والتي تصحح تصورات المعتزلة، وكانت آراؤه هي المبادىء والتعاليم التي صدر عنها القوم جميعاً بعد ذلك في معالجة أمثال هذه المسائل.

٢ - وللقاضي جهود وأيادٍ بيضاء في **رد الشُّبه والمطاعن التي وجهها الملاحدة المتشككون إلى بعض آيات القرآن**، سواء ما تعلق من ذلك بمضمونه أم بنظمه وتأليفه. فقد زعم بعضهم أن هناك تناقضا بين قوله تعالى عن عصا موسى ﴿فألقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين﴾ وبين قوله عنها في موضع آخر.. ﴿كأنها جانّ﴾ فالأولى تصورها ثعبانا، والثانية تجعلها جانا، وفي هذا تناقض، فيحاول القاضي أن يوفق بين الصورتين فيقول: « إن المراد أنها كالثعبان في العِظَم، وكالجانّ في سرعة [illegible] حيث خلقت من نار السموم[4] » ويثير بعضهم شبهة حول الآية. ﴿وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا﴾ ويتساءل كيف يصح منه أن يوليهم مع ظلمهم؟ أو ليس قد قال في سورة

---

(١) تنزيه القرآن: ٢٦٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق: ٣٠٥.

(٤) المرجع السابق: ٢٦٠.

البقرة ﴿لاينال عهدي الظالمين﴾ فكأنما يحس هذا الطاعن أن هنالك تناقضا واختلافا بين الآيتين، فيرد عليه القاضي: «إن ذلك شبيه بقوله تعالى ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض﴾ فالله تعالى يقوي الظالم على غيره من الظلمة ليدفعه عن الظلم، ولولا ظلمه لكان لا يمكنه من ذلك، وذلك ليس مخالفا لقوله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ إذ المراد بذلك النبوة.[1] وكذلك أثار الطاعنون شبهة حول الآية: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس﴾ ورأوها تدل على نقيض قوله: ﴿فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا﴾ وقالوا: فأيهما الصواب؟ أيكون بعضهم كذلك أو كلهم أجمع؟ فيرد القاضي: «إن بعضاً منهم يكون رسلاً إلى الأنبياء دون الكلّ، ولئن كان جميعهم من الرسل فلا تناقض في ذلك»[2] ونقل عن شيخه أبي علي الجبائي بعض الردود حول ما أثارته طائفة من الشُكَّاك وعلى رأسهم ابن الراوندي في كتابه «الدامغ» أنه إنما يصحّ ادعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى إثبات ونفي في عين واحد.،فأما إذا لم يوجد ذلك، وإنما يدعى فى عموم وخصوص، فما الذي يمنع أن ينصرف أحدهما إلى غير ما ينصرف الآخر إليه لو كان فيه متناقض على مادّعوه[3]. وساق القاضي أمثلة من ردود أبي عليّ على الراوندي. فقد ادعى أن قوله تعالى: ﴿وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيابينهم﴾ مناقض لقوله سبحانه ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنّة أن يفقهوه﴾ وقوله: ﴿أولئك الذين طبع الله على قلوبهم﴾ إلى غير ذلك من الآيات فقال شيخنا: إن قوله تعالى: ﴿وماختلفُوا فيه إلا من بعدِ ما جاءَهُمُ العلمُ﴾ أراد به الحجج والقرآن، دون العلم بصحة ما جهلوه؛ لأنه تعالى أطلق العلم يقيده،وأراد بقوله: ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾ شبّههم لإعراضهم عن الذكر فيما آتاهم من الحجج بمن هذا حاله، كذلك فإن ذكر الطبع، إذا أعرضوا وجهلوا وكفروا،حصل في

(١) المرجع السابق: ١٢٧.

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن: ٢٤٤.

(٣) المغني: ٣٨٩/١٦.

قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعا وختما. فلا تناقض في الكلام [1] ».

٣ - وقد بينا فيما سبق أن حديث القاضي عن إعجاز القرآن كان حديثا نظريا، فقد وضع في ذلك نظرية النظم الذي هو مناط الإعجاز عنده، ولكنه لم يطبقها على القرآن، أو يضرب لها الأمثلة والشواهد. وكان همه منصرفا إلى المسائل الكلامية والجدل والنقاش حوّلها، فقلما توقف القاضي عند آية يكشف وجه الجمال فيها، أو يشير إلى سر إعجازها وتفوقها على أساليب القول الأخرى، على نحو مافعل الرماني، أو سيفعل عبد القاهر والزمخشري بعد ذلك، وإذا فعل ذلك فهو إشارات سريعة عابرة، وكان يدفعه إليها الروح الجدلية أكثر مما كان ذلك مقصوداً لنفسه، فقد وجد بعض من يطعن في جوانب معينة من أسلوب القرآن، فحاول القاضي أن يردّ التهمة عنها، ويكشف وجه الجمال فيها. ولعل من ذلك مسألة التكرار التي جاءت في بعض الآيات والسور، وماتعرضت له عند الجهلة من مطاعن، فاضطر أن يشير إلى ما فيها من الفائدة، وأن يتوقف عند هذه الظاهرة أكثر من مرة. ففي سورة الحمد ربما قالوا: لماذا أعاد ﴿الرحمن الرحيم﴾. وقد تقدم من قبل، وجوابنا أن ذلك ليس بتكرار، لأن المراد بالأولى توكيد الاستعانة، والمراد بالثانية توكيد الشكر فلذلك كرر [2] وربما سألوا عن قوله تعالى في أول سورة آل عمران: ﴿نزّل عليك الكتاكب بالحقّ﴾ فقالوا إنه ذكر ذلك ثم كرره بقوله: ﴿وأنزل الفرقان﴾ وأنتم تمنعون مثل هذا التكرار في كتاب الله، وجوابنا أن المعنى والغرض إذا اختلفا لم يكن تكرار. ففي الأول بيّن أنه أنزل الكتاب بالحق، وأنه مصدق لمابين يديه من الكتب. وفي الثاني أن التواراة والإنجيل كما جعلهما هدى للناس كذلك الفرقان جعله هدى ومفرّقاً بين الحق والباطل. [3] وتحدث أيضا عن التكرار في الآيات: ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها، قل إنما علمها عند ربي لايجلبها لوقتها إلا هو﴾ ثم قوله:

---

(١) المغني: ٣٩٠/١٦.

(٢) تنزيه القرآن: ٥.

(٣) المرجع السابق: ٥٢.

﴿يسألونك كأنك حفي عنها﴾ فقد كرر، فما فائدة ذلك؟ ويجيب القاضي: « في الأول سألوا عن وقت الساعة، فبين أن يحكم بأن علم ذلك عند ربه تعالى، وأن الصلاح أن لا يبيّن ذلك ليكون العبد إلى الخوف أقرب. وأراد بقوله ثانيا: ﴿يسألونك كأنك حفّي عنها﴾ للمسألة عن نفس الساعة، فقد كان عالما بها بالجملة، فليس ذلك تكراراً [1].

وساق هاهنا رأي شيخه أبي هاشم في الإطالة والإيجاز، فقد ربط أبو هاشم هذين اللونين من الكلام بالمواقف والاحوال، فبيَّن أن هنالك مواقف بأعيانها تستدعي التطويل والاسهاب. والإيجاز في هذه الحالة عجز، والإطالة هي الأبلغ. وعلى العكس من ذلك فهنالك مواقف يغني فيها الايجاز، ويكون التطويل عيبا، فكأن أبا هاشم يربط - كما فعل الجاحظ من قبل - بين الكلام ومناسبة الحال، ولا يرى العبرة في كثرة الألفاظ أو قلتها. يقول أبو هاشم: « إن التطويل إنما يعدّ عيبا في المواضع التي يمكن الإيجاز، ويغني عن التطويل فيها، فأما إذا كان الإيجاز متعذرا أو ممكنا ولا يقع به المعنى، أو لايسد مسدّ التطويل، فالتطويل هو الأبلغ في الفصاحة، ولذلك استحبوا في الخطب، وعند الحالات والعوارض التي يحتاج فيها إلى إصلاح ذات البين، وتقرير الأحوال في النفوس، التطويل، وعابوا فيه الإيجاز. ولذلك قال شيخنا: « إذا كان غرض القائل: شُغلت بضرب غلماني. بيان مابه اشتغل عن قصد غيره والقيام بحقه، فلو عدّ الغلمان، وذكر كيفية ضربهم وتأديبهم لكان اختصاره على هذه الجملة هو المعيب. والأمر يختلف بحسب الغرض في هذا الباب » [2] ويراعي القرآن الكريم هذه الأحوال جميعها حين يوجز أو يطيل، وحين يقرر الكلام أو يقصره ويختصره. يقول القاضي: « فأما طعنهم بأن في القرآن تطويلا فقد بين شيخنا أبو هاشم أنه إذا كانت تظهر بحسن معانيه واستقامتها والحاجة إليها فيجب أن يكون

---

(١) المرجع السابق: ١٤١.

(٢) المغنى: ١٦/٤٠٢.

الكلام بحسبها، فلا بد إن اختلفت أحوال المعاني أن يختلف الكلام في التطويل والإيجاز، لأنه ليس في قول الله لفظة تعمّ قوله: ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم﴾ فلا بد إذا كانت الحال هذه، ووجب أن يبيّن المحرمات من الناس أن يجري تعالى الخطاب على هذا الحد. فمن قال: كان يجب أن تكون هذه الآية بمنزلة قوله: ﴿ثم نظر﴾ فقد ظلم، وأبان عن جهله بطريقة اللغة. فقال: ولذلك اختلفت الآيات في الطول والقصر..[1].

وأورد أيضا في بيان الحكمة ووجه الجمال فيما ورد في القرآن من التطويل والإعادة لبعض القصص والمواقف رأي شيخه أبي علي الجبائي الذي كان يرى أن إعادة القصة الواحدة في مواقف متعددة أشد إظهارا لفصاحة الكلام والكشف عن جماله؛ لأن تقليب الكلام الواحد على وجوه عدة من النظم والتأليف، وسوقه بعبارات مختلفة أكثر إبرازاً لهذه المواطن الجمالية. يقول عبد الجبار «ومنهم من طعن في القرآن من جهة التكرار والتطويل وما يتصل بذلك، فأشبع شيخنا أبو علي القول في ذلك في «مقدمة التفسير» فذكر أن العادة من الفصحاء جارية بأنهم قد يكررون القصة الواحدة في مواطن متفرقة بألفاظ مختلفة، لأغراض تتجدد في المواطن، وفي الأحوال، وذلك من المفاخر والفضائل كما يعرف أهل الفصاحة عند تأمل هذه القصص، وقد أعيدت حالا بعد حال، ما يختصّ به القرآن من رتبة الفصاحة، لأن ظهور الفصاحة ومزيتها في القصة الواحدة إذا أعيدت أبلغ منها في القصص المتغايرة، فهذا هو الفائدة فيما تكرر في كتاب الله تعالى[2].

وكما توقف عند التكرار في بعض الآيات هذا التوقف الطويل بسبب ما استهدفت له من طعنات أهل الشك والريب، فرد عنه وكشف عن سره، توقف أيضا عند آيات أخرى تعرضت لبعض المطاعن، واتهمها بعض المتشككين بعدم

(١) المرجع السابق.

(٢) المغني: ١٦/٣٩٨.

نزول بعض ألفاظها في موقعها، أو ملاءمتها للمعنى الذي سيقت من أجله، فردّ القاضي أيضا هذه التهم، وبيّن ما في هذه الألفاظ من فائدة ومزية، وكشف عن فضلها، وأنها أدخل في المعنى الذي عبّرت عنه، بحيث لا ينوب عنها غيرها، ولا تحتل لفظة أخرى مكانها. طعن بعضهم في لفظة «خاف» في قوله تعالى: ﴿وإن امرأة خافتْ من بَعْلِهَا نُشُوزاً﴾ ورأى أن كلمة «علم» أولى بالاستعمال، ويدافع القاضي عن استعمال هذه اللفظة، ويبّين أحقيتها بالاستعمال بقوله: «إن النشوز من الزوج - وإن ظهر - فإن ذلك يبدو منه لا محالة ولايعلم، وإنمايخاف، ولأجل ذلك يستحب الصلح، فلذلك كرر ذكر الخوف دون العلم[1]».

ولكن هذه الجوانب التطبيقية كانت قليلةجدا ،وكانت مقتصرة - كما قلنا - على تلك الآيات التي وجّهت إليها بعض المطاعن، أو أثيرت من حولها الشبهات ،فكان عبد الجبار يحاول أن يذود عنها، ويكشف عن وجه الجمال فيها، وموطن البلاغة والفصاحة في ورودها على ما وردت عليه، دون أن يحاول هو من جانبه أن يقدم أمثلة تطبيقة، ويحاول معالجتها.

٤ - **مبدأ الصرفة**:يرفض القاضي عبد الجبار أي نوع من أنواع الصرفة التي تحدّث عنها من سبقوه، ماكان مشبها لصرفة النظام، أو صرفة الجاحظ، أو صرفة الرماني، لأن في كل ذلك ما يحول بين القوم وبين فعلشيء كان يمكن أن يفعلوه، ومهما كان هذا الشيء تافها أو هينا إذا قيس بالقرآن وعلو كعبه في الفصاحة والبلاغة؛ فإن فيه متعلقا لشاكطعان،أو ملحد جحود، فلا يصح أبدا عند القاضي أن نجعل القوم ممنوعين من الكلام، سواء كان ذلك حتى لا يأتوا بمثل القرآن، لأنهم قادرون على ذلك، كما يقول النظام،أم كان ذلك لأن فيه مصلحة للمسلمين كما يقول الجاحظ. يرفض القاضي هذه الآراء جميعها ،ويقدّم بين يدي ذلك الأدلة التالية:

أ - لو كانوا ممنوعين الإتيان بكلام فصيح أو قول بليغ لكان ذلك

---

(١) تنزيه القرآن: ٩٧.

« لايختص كلاما دون كلام، وإنه لو حصل ذلك في ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد » ولكن القوم ظلموا يتكلمون، ويأتون بالقول الفني الممتاز، ولم ينحدر مستوى بيانهم أو يهبط، ولكنه كان - على علوه - لا يرقى إلى مستوى القرآن.

ب - ولو ثبت هذا المنع لكان في حد ذاته هو المعجز وليس القرآن، فإن من « سلك هذا المسلك في القرآن يلزمه ألا يجعل له مزية البتة » وفي ذلك ما يدل على خوف القاضي من أن تكون هنالك أدنى شبهة يتعلق بها أولو الشك والريب.

ج - ولو ثبت هذا المنع أيضا بأية صورة من صوره لبطل بعض القرآن، ولما كان صحيحا قوله تعالى: ﴿قُلْ لئنِ اجتمعتِ الإنْسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثلِهِ ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيرا﴾ لأنه « لوكان الوجه الذي له تعذّر عليهم المنع لم يصح ذلك، لأنه لا يقال في الجماعة إذا امتنع عليها الشيء: إن بعضها يكون ظهيرا لبعض، لأن المعاونة والمظاهرة إنما تمكن مع القدرة ولا تصح مع العجز [1] وبعد أن قدّم القاضي عبد الجبار هذه الأدلة التي نقض بها مفهوم من تقدّموه عن الصرفة، لأنها جميعها تشير إلى نوع من المنع الخارجي يجعل القوم لاحول لهم في أمر يريدون إتيانه، توصل القاضي إلى مفهوم جديد للصرفة، وهو في هذه المرة مفهوم يرتبط بالقوم أنفسهم، وليس شيئاً خارجيا عنهم، أو مفروضاً عليهم فرضا، وهذا المفهوم هو: « أن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم بأنها غير ممكنة على مادللنا عليه، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بأنها متعذرة عليهم [2] » فهي إذن صرفة

---

(١) المغني: ٣٢٣/١٦.

(٢) المغني: ٣٢٤/١٦.

تشبه اليأس الذي يعتري الإنسان من أمر ما حاوله عدة مرات، وكان يمنى دائما بالإخفاق الذريع، فإذا بعزيمته تتثبط، وهمته تنهار، وإذا به يطوي عن الأمر كشحا، ولا يعود للتفكير فيه أبدا. وذلك كان شأن القوم مع القرآن، ويحتج القاضي لهذا المفهوم الجديد عن الصرفة بأمور:

أ - منها مانُقل عنهم من اعترافهم بمزية القرآن الكريم.

ب - ومنها أن آية التحدي تدل على تعذر مثله عليهم ﴿ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيرا﴾.

ج - ومنها - مرة ثانية - أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز.

د - ومنها أن الذي ذكروه يقتضي خروجهم عن الفعل، لأنه لا يخلو لو انصرفت دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يقدرون على مثله، أو مع فقد هذا العلم.

ثم يعقب على ذلك كله قائلا: «فالصحيح ما قلناه من أنهم علموا بالعادات تعذّر مثله، فصار علمهم صرفا لهم عن المعارضة [1]» ونتيجة لذلك فإن هؤلاء القوم الذين هم «النهاية في الفصاحة والبلاغة التي جرت عليها العادة، ولهم طريقة معروفة في الأبية والأنفة... وترك الرضا والانقياد والمتابعة.. وقد ظهر من أمرهم أن دواعيهم إلى إبطال أمره ﷺ قد بلغت الغاية. .وقد علمنا أنهم مع هذه الحال، قعدوا عن المعارضة، وتركوا أن يأتوا بمثله [2]» ولم يكن هذا الترك للمعارضة لأمر خارجي - كما يقول أصحاب الصرفة بمفهومها الآخر - وإنما لإحساسهم باليأس، وتيقنّهم من العجز عن الإتيان بمثل القرآن الكريم، ونتيجة لهذا كله يتوافر الدليل القاطع على أن القرآن «من قبل الله تعالى، خصّ رسوله به ليدلّ على نبوته، لما فيه من نقض العادة التي توجب كونه معجزا [3]».

(١) المغني: ٣٢٥/١٦.
(٢) المغني: ٢٦٥/١٦.
(٣) المغني: ٢٤٦/١٦.

وبعد : فعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله القاضي عبد الجبار في دراسة قضية الإعجاز القرآني، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية النظم التي كان لها خطرها وشأنها العظيم في علوم البلاغة، وأن يضع مفاتيحها بين يديْ عبد القاهر الجرجاني، إلا أن طغيان روح الجدل والمنطق، وغلبة نزعة الكلام على أسلوبه وطريقته في معالجة المسائل البلاغية المختلفة التي طرقها؛ ذهب بكثير من الحيوية والإشراق اللذين رأيناهما عند أبي الحسن الرماني مثلا.

الشريف المرتضى (٣٥٥هـ - ٤٣٦هـ)

هو علي بن الحسين الموسوي العلوي، عالم فقيه متكلم، خبير بقرض الشعر، بصير بمذاهب أهل الكلام، فقد حذق علم الكلام وأصول المناقشة والجدل، فحاجّ النظراء والمتكلمين، وناظر المخالفين، وعلى الرغم من أنه كان من رجالات الشيعة، وقد انتهت إليه رئاسة الإمامية في عصره كان ينزع إلى الاعتزال، ويعتنق مبادئه. وسنرى بعد قليل أن كتاب الأمالي يعدّ صورة واضحة ممتازة لتفسير القرآن الكريم عند علماء المعتزلة، وقد عدّه الحاكم الجشمي من علماء المعتزلة، وذكره في طبقاته، كما كان الشريف المرتضى نفسه يسمى المعتزلة أصحابه، أو أصحاب العدل والتوحيد كما كانوا يطلقون على أنفسهم. وقد اهتم المرتضى كثيرا بشؤون اللغة والأدب والتفسير، وحفظ كثيرا من أخبار العرب وأشعارهم ولغتهم مما يجعله معدودا في الرعيل الأول من الرواة واللغويين. كما اهتم بتفسير القرآن الكريم. وله في ذلك أكثر من كتاب: فله «رسالة في المحكم والمتشابه» وله كتاب أوضح فيه إعجاز القرآن وسماه «الموضح عن وجه إعجاز القرآن»[1] وكتاب «غرر الفوائد ودرر القلائد» المعروف بأمالي المرتضى وهو الذي تبقى لدينا من كتبه.

وكتاب الأمالي مجالس أدبية أملاها في أزمان متعاقبة، تناول فيها مسائل

---

(١) انظر مقدمة أمالي المراضى: ١٤ - ١٧.

مختلفة، فعالج في بعضها آيات قرآنية، فردّ عنها شُبَة الطاعنين، وأوّل بعضها على مذهب المعتزلة الذي اعتنقه، ودافع عنه خير دفاع، وتناول في مجالس أخرى بعض الأحاديث التي يوهم ظاهرها التعارض، أو تخالف مبادىء الاعتزال، عند كثير من المسائل الكلامية التي دار حولها الجدال والنقاش، فأدلى فيها بدلوه، وعالجها معالجة خبير بصير بعلم الكلام وأصوله، وأورد في الكتاب مختارات كثيرة من المصطفى من الشعر ومأثور القول، فتناوله بالشرح والدراسة والنقد، وذكر صورا من تراجم الشعراء والأدباء وأصحاب الكلام والآراء الخاصة، واختار كذلك بعض الموضوعات التي كانت من مقاصد شعراء العربية في الجاهلية والإسلام، كالمدائح والأهاجي والمراثي والسير ووصف الشيب والطيف وغيرها، فأورد ما قاله الشعراء فيها، ووازن بين الكثير منها، وتناوله بالنقد والتحليل في كثير من الأحيان. وسنحاول الآن أن نتناول بالدراسة الموضوعات البلاغية والنقدية التي احتوى عليها كتاب الأمالي، ونكشف عن منهج صاحبه في دراستها.

فوجّهها بما يوافق أصول المذهب، ويزيل عنها التعارض، كما توقف

١ ـ تفسيره للقرآن الكريم: كانت معظم المجالس التي احتوى عليها كتاب الامالي تفسيرا لآيات قرآنية، ولكنه عادة لا يتوقف عند الآية لأنها تحتاج إلى شرح مشكل، أو توضيح غامض مهما كان نوعه، وإنما كانت هذه الآيات التي تناولها بالشرح والتفسير تتعلق بمسائل بعينها هي:

أ ـ أنها آيات متشابهات تخالف في ظواهرها مبادىء الاعتزال وأصوله.

ب ـ أنها مما وجّه إليه الطاعنون والمتشككون بعض الشُبَه، فاتهموها بالتعارض أو التناقض في معناها، أو مما وجّهت إليه بعض المطاعن حول أسلوبها، أو بلاغتها في التعبير.

ج ـ تناول بعض الآيات فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية، وكشف عن

وجه الجمال في أسلوبها ونظمها.

وكانت مهمة الشريف المرتضى في ذلك كله درء هذه المطاعن وردها، والدفاع عن الآيات، وبيان سلامتها واتساقها، ثم توجيه الآيات المتشابهات، وتأويلها لخدمة الاعتزال وأغراضه، وواضح من ذلك أن هذه المسائل القرآنية هي التي شغلت بال المعتزلة دائما، وتركزت حولها جهودهم ودراساتهم، وقد رأينا من قبلُ القاضي عبدَ الجبار يضع في معالجة هذه المسائل كتبا خاصة مستقلة، والشريف المرتضى في معالجته الآن لهذه الموضوعات إنما يسير في الطريق نفسه، ويستفيد من دراسات عبد الجبار في ذلك. وقبل أن نبدأ بدراسة هذه المسائل نحب أن نشير إلى الملاحظتين التاليتين:

١) تبدو في الأمالي استفادة المرتضى الواضحة من آراء جميع رجالات المعتزلة الذين سبقوه ودراساتهم، فهو يكثر من إيراد آراء أبي علي وأبي هاشم الجُبَّائيين، وينقل عن أبي مسلم محمد بن بحر الأصبهاني، والقاضي عبد الجبار، وعن أستاذه المرزباني، وهو يورد في كل مسألة عدداً كبيرا من الآراء، ولا شك أن بعض هذا الذي ينقله كان من استنباطه الخاص واستقرائه الشخصي، ومما استطاع أن يهتدي إليه ببصيرته ونفاذ حسه، ولكن كثيرا من هذه الآراء أيضا كان مما تناوله بالبحث من سبقه من علماء المعتزلة وذاع بينهم.

إن الشريف المرتضى لم يكن يتقبَّل جميع الآراء التي ترد عليه، فهو كثير المناقشة والبحث فيها، وهو بعد أن يسوق جميع الوجوه التي ذُكرت حول هذه المسألة أو تلك يعود عليها بالمناقشة والنقد، فيرد بعضها، أو يضعِّفه ولا يعتد به، وإن كان منقولا عن رجال المعتزلة أنفسهم، وعلى وفق أصولهم وعقائدهم.

وبعد هاتين الملاحظتين نعود لنتتبع هذه المسائل الثلاث المتعلقة بتفسير القرآن، ونرى أسلوب المرتضى في معالجتها ودرسها.

(أ) تأويله للآيات المتشابهات: وهي - كما سبق أن ذكرنا - تلك التي تحمل ظواهرها مدلولا يخالف ما ينادي به المعتزلة، وقد مضى الشريف المرتضى يتأوَّلها، ويصرفها عن هذا الظاهر بكل ما أوتي من قدرة، وقد بذل في ذلك

مجهودا جبَّاراً حقا، وأبدى فيه تفوّقا عجيبا، وكان يمتلك دائما الحجج والأدلة التي يدعِّم بها ما يقول، فهو في توجيهه للآية يقلِّبها على وجوهها المختلفة، ويصرفها في غير ما اتجاه، ومن هنا كانت تلك الظاهرة الواضحة التي طبعت الكتاب بأكمله، وهي كثرة الوجوه التي يقلب عليها المسألة الواحدة، وقد نصَّ هو نفسه صراحة على ذلك، فقال: «وليس يجب أن يُستبعد حملُ الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب؛ لأن الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كلَّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني، فيجوز أن يكون أراد المخاطب كلَّ واحد منها منفردا، وليس عليه العلمُ بمراده بعينه، فإن مراده مغيَّب عنه، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام[1]» وقال في موضع آخر: «على المتأول أن يورد كل ما يحتمله الكلام مما لا تدفعه حجة، وإن ترتب بعضه على بعض في القوة والوضوح[2]» ومضى يطبق هذا المبدأ في جميع المسائل التي توقف عندها، فلم يكن يدع وجها محتملا لكل مسألة إلا أورده سواء أكان هذا الوجه قريبا أم بعيدا، على مرمى النظر أم مغَّيبا عنه. والشريف المرتضى لم يكن يسوق هذه الوجوه المتعددة سوقا عشوائيا، بل كان يحاول أن يستشهد على كل وجه بأمثلة من كلام العرب ولغتهم، ويحاول أن يدعِّم أقواله بشواهد من الشعر القديم، ولا يورد إلا ما احتملته اللغة، وكان له سند في كلام العرب. وكان سلاحه الأساسي في هذا التأويل اللغة، وإذا كان التوسع في استعمال اللغة سمة عامة من سمات منهج المعتزلة في تأويل ما تشابه من الآيات؛ فإن الشريف المرتضى قد أبدى في ذلك مقدرة منقطعة النظير، وقد أسعفه وفرة حفظه للغة والشعر القديم، وكثرة استيعابه لكلام العرب. وبذلك كان الكتاب صورة لأسلوب اللغويين والرواة في البحث والتفسير. وسنحاول أن ننظر في بعض الأمثلة لنرى طريقة المرتضى في معالجتها.

ففي المجلس الرابع يتوقف عند قوله تعالى ﴿وما كانَ

---

(١) أمالي المرتضى: ١/١٩. (٢) الامالي: ١/٣٢١.

لنفس أن تُؤمنَ إلا بإذنِ الله ويجعلُ الرِّجسَ على الذين لا يعقلون﴾ وهي تتعلق بمبدأ العدل، وظاهر الكلام في الآية أن الإيمان بإذن الله وأمره، فكأن الإنسان ها هنا مجبور لا يخلق أفعاله كما يقول المعتزلة، ولذلك لم يكن بد من التأويل، ويقلّب المرتضى الآية على الوجوه التالية محاولا في كل منها أن يصرف لفظ (الإذن) عما يدل عليه ظاهره من معنى الإرادة: أن يكون الإذنُ الأمر، ويكون معنى الكلام: إن الإيمان لا يقع إلا بعد أن يأذن الله فيه، ويأمر به، ولا يكون معناه أنه لا يكون للفاعل فعله، إلا بأذن الله. أن يكون الإذنُ هو التوفيق والتيسير والتسهيل، ولا شبهة أن الله يوفق لفعل الإيمان ويسهل. أن يكون الإذن العلم، من قولهم: أذِنْت لكذا وكذا، إذا سمعته وعلمته، وآذَنْت فلانا بكذا إذا أعلمته، فتكون فائدة الآية الإخبارَ عن علمه تعالى بسائر الكائنات، فإنه ممن لا يخفى عليه الخفيَّات. وقد يكون الإذن بمعنى العلم أيضا، ولكن على معنى إعلام الله المكلفين بفضل الإيمان، وما يدعو إلى فعله، ويكون معنى الآية: وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإعلام الله لها بما يبعثها على الإيمان، وما يدعوها إلى فعله. وبعد أن أورد محتملات اللفظ اللغوية، وكلها تنفي عن الآية معنى الجبر والإرغام، بيَّن أيضا أن لفظ (الإذن) لا يحمل معنى الإرادة، وأن اللغة لا تعرف هذا المدلول فقال: فأما «دخول الإرادة في محتمل اللفظ فباطل؛ لأن الإذن لا يحتمل الإرادة في اللغة، ولو احتملها أيضا لم يجب ما توهَّمه، لأنه إذا قال: إن الإيمان لا يقع إلا وأنا مريد له لم ينفِ أن يكون مريدا لما لم يقع، وليس في صريح الكلام ولا دلالته شيء من ذلك[1]».

وفي المجلس الخامس والأربعين يتناول تلك الآيات التي تنسب إلى الله وجها كقوله عزَّ وجلَّ: (كل شيء هالكٌ إلا وجهه﴾ وقوله: ﴿إنما تُطْعِمُكم لوجهِ اللهِ﴾ وقوله: ﴿ويبقى وجهُ ربِّك ذو الجلالِ والإكرامِ﴾ وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمَّنة لذكر الوجه، مما يحمل معنى التشبيه الذي ينادي بخلافه

(١) الأمالي: ١/٣٨ - ٣٩.

المعتزلة حرصا على التنزيه المطلق لذات الله، ولذلك يصرف الشريف المرتضى لفظة (الوجه) عن المعنى الظاهري الذي يدل على العضو المعروف، ويرى أنها تحمل في اللغة العربية المدلولات التالية، عدا عن معنى الوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان. فالوجه أول الشيء وصدره، والوجه القصد بالفعل، والوجه الاحتيال للأمر من قولهم: كيف الوجهُ لهذا الأمر؟ وما الوجهُ فيه؟ أي: ما الحيلة؟ والوجه المذهب والجهة والناحية. والوجه القَدْر والمنزلة، ومنه قولهم: لفلان وجه عريض، وفلان أوجه من فلان، أي أعظم قدرا وجاها، والوجه الرئيسُ المنظورُ إليه. يقال: فلان وجه القوم وهو وجه عشيرته. وبعد أن يورد للوجه هذه الاستعمالات المختلفة، ويستشهد على كل استعمال بأمثلة من القرآن ومن كلام العرب: شعرهم ونثرهم، يتوقف عند المعنى الذي يرتضيه تفسيرا للفظة (الوجه) في الآيات السابقة، وهو أن يكون بمعنى الذات والنفس: يقول: ووجه الشيء نفسه وذاته. قال أحمد بن جندل السعدي:

ونحن حَفَزْنا الحَوْفَزَان بطعنةٍ ... فأفْلَتَ منا وجْهَةَ عِتدٌ نَهْدُ

أراد: أفلته ونجّاه. ومنه قولهم: إنما أفعل ذلك لوجهك. ويدل أيضا أن الوجه يعبر به عن الذات قوله تعالى: ﴿وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ. إلى ربِّها ناظرةٌ. ووجوهٌ يومئذ باسرةٌ. تظن أن يُفعْل بها فاقرةٌ﴾ وبذلك يكون معنى قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ أي كل شيء هالك إلا هو[1].

ومن الملاحظ أن تفسيره للوجه ها هنا بمعنى الذات أو النفس، واختياره على غيره من الوجوه ليس له ما يرجّحه أو يقوّيه، وليس هنالك من مسوّغ لأن يرفض المرتضى وأمثاله من المعتزلة معنى الوجه على أنه العضو المعروف إلا عقيدة الاعتزال، فليس في اللغة ما يضعّف هذا المعنى أو ينفيه، بل حمل الوجه على معنى الذات أو النفس الذي ارتضاه الشريف لا ينفي عن الكلمة معنى العضو المعروف، لأنه يمكن عِدها عندئذ من باب المجاز المرسل الذي أطلق فيه

---

(١) الأمالي: ١/٥٩٠ - ٥٩٢.

الجزء وأريد الكل.

والمرتضى شديد الرهافة والإحساس، وبعيد الإخلاص لعقيدة الاعتزال التي يعتنقها، وكثير الغيرة عليها، فهو لا يتوقف عند الآيات المتشابهات الواضح فيها مخالفةٌ لعقائد القوم فحسب، ولكنه يتوقف أيضا عند أبسط الأمور التي يمكن أن يشتم منها رائحة شبهة توجَّه إلى المذهب، أو تخدش في تكامل أصوله ومبادئه؛ فهو مثلا يتوقف عند قوله تعالى: ﴿ثم قَسَتْ قلوبُكم من بعدِ ذلك فهي كالحجارة أو أشدُّ قسوةً﴾ ليوضح معنى حرف (أو) في الآية، لأن ظاهره يفيد الشك، والشك لا يجوز على الله تعالى، فهو منزّه تنزيها مطلقا، وذلك قد يثير شبهة له بمخلوق، ولذلك يحاول المرتضى أن يلتمس لـ (أو) من المعاني ما ينفي عنها معنى الشك الذي يمكن أن يكون إساءة خفية إلى التنزيه المطلق بحسب ظنه، ويتأولها على المعاني التالية: أولها: أن تكون (أو) ها هنا للإباحة، كقولهم: جالسِ الحسن أو ابن سيرين، فإن جالستْ الحسن فأنت مصيب، وإن جالست ابن سيرين فأنت مصيب، وإن جمعت بينهما فكذلك. فيكون معنى الآية على هذا: إن قلوب هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد والخير، فإن شبَّهتم قسوتها بالحجارة أصبتم، وإن شبَّهتموها بما هو أشدُ أصبتم، وإن شبهتموها بالجميع فكذلك، وثانيها: أن تكون (أو) دخلت للتفصيل والتمييز، ويكون معنى الآية: إن قلوبهم قست، فبعضها ما هو كالحجارة في القسوة، وبعضها ما هو أشدُ قسوة منها. وثالثها: أن تكون (أو) دخلت على سبيل الإبهام فيما يرجع إلى المخاطب، وإن كان الله تعالى عالما بذلك غير شاكّ فيه. ورابعا: أن تكون (أو) بمعنى (بل) كقوله تعالى: ﴿وأرسلناه إلى مئةِ ألفٍ أو يَزِيْدونَ﴾ معناه: بل يزيدون: وخامسها: أن تكون (أو) بمعنى (الواو) كقوله: ﴿أنْ تأكلوا من بيوتكم أو بيوتِ آبائكم﴾ معناه: وبيوت آبائكم[1].

وقد يلجأ في التأويل إلى المجاز، فيصرف ظاهر اللفظ عن معناه الحقيقي إلى

---

(١) الأمالي: ٢/٥٤ ـ ٥٧.

معنى مجازي لتتم له خدمة الغرض الذي يسعى إليه. ففي المجلس الثاني والستين يتناول قوله تعالى في آية البقرة: ﴿اللهَ يستهزيء بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾ إذ أضافت الآية الاستهزاء إلى الله، وهو مما لا يجوز في الحقيقة عليه، ويتأوّل المرتضى الآية كعادته على وجوه متعددة بلغت ها هنا سبعة،نختار منها الوجوه الثلاثة التالية التي حمل فيها الاستهزاء علىالمجاز. فأحدها: أن يكون معنى الاستهزاء الذي أضافه تعالى إلى نفسه تجهيلهلم، وتخطئته إياهم في إقامتهم على الكفر، وإصرارهم على الضلال، وسمى الله ذلك استهزاء مجازا وتشبيهاً، كما يقول القائل: إن فلانا ليُستَهَزأ به منذ اليوم، إذ فعل فعلا عابه الناس به وخطّؤوه فيه، فأقيم عيبُ الناس على ذلك الفعل، وإزراؤهم على فاعله، مُقام الاستهزاء. ثم يسوغ إقامة الاستهزاء مقام العيب، فيقول: وإنما أقيم مقامه لتقارب ما بينهما في المعنى، لأن الاستهزاء الحقيقي هو ما يُقصد به إلى عيب المُستَهزَأ به، والإزراء عليه، وإذا تضمنت التخطئة والتجهيل والتبكيت هذا المعنى جاز أن يُجرى عليه اسمُ الاستهزاء.

ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وقد نزَّل عليكم في الكتابِ أنْ إذا سمعتُم آياتِ اللهِ يُكْفَرُ بها ويُستَهْزأ بها﴾ ونحن نعلم أن الآيات لا يصح عليها الاستهزاء على الحقيقة، ولا السخرية، وإنما المعنى: إذا سمعتم ايات الله يكفر بها، ويُزْرَى عليها. ويمضي ليُبيِّن سبب استعمال العرب للمجاز، مع ملاحظة أنه لم يفرِّق بين أنواعه المختلفة، وأنه يسمِّي الاستعارة مجازا، فيقول: والعرب قد تقيم الشيء مقام ما قاربه في معناه فتُجري اسمه عليه. قال الشاعر:

كم أُناسٍ في نعيمٍ عُمِّروا ... في ذَرا مُلْكٍ تعالَى فَبَسَقْ
سَكَتَ الدَّهرُ زماناً عنهمُ ... ثم أبكاهُمْ دماً حينَ نَطَقْ

والسكوت والنطق على الحقيقة لا يجوزان على الدهر، وإنما شبه تركه الحال على ما هي عليه بالسكوت.

وأما الوجه الآخر فهو أن يكون المعنى أنه يجازيهم على استهزائهم، فسمى

الجزاء على الذنب باسم الذنب، والعرب تسمي الجزاء على الفعل باسمه. قال تعالى: ﴿وجزاءُ سيِّئَةٍ سيِّئَةٌ مثلُها﴾ وقال: ﴿فمَنِ اعْتَدى عليكم فاعتَدُوا عليهِ بمثلِ ما اعْتَدى عليكُمْ﴾ ويمضي أيضا ليبيِّن أسلوب العرب في استعمال هذا اللون من المجاز في الكلام ،فيقول بعد أن يورد أمثلة أخرى: ومن شأن العرب أن تسمّي الشيء باسم ما يقاربه ويصاحبه، ويشتدّ اختصاصه وتعلّقه به، إذا انكشف المعنى، وأُمن الإبهام، وربما غلّبوا أيضا اسم أحد الشيئين على الآخر لقوة التعلق بينهما ،وشدة الاختصاص فيهما. ومضى يسوق أمثلة وشواهد على ذلك من كلام العرب.

وأما الوجه الثالث فهو أن يكون ما وقع منه تعالى ليس باستهزاء على الحقيقة، لكنه سماه بذلك ليزدوج اللفظ، ويخفّ على اللسان. وللعرب في ذلك عادة معروفة في كلامها، والشواهد عليه مذكورة مشهورة[1]. وقد يجمع في تأويله للآية الواحدة بين اللغة والمجاز، فيورد للآية عدة وجوه، يعتمد بعضها على التأويل اللغوي القائم على قاعدة التوسع في استعمال اللغة، وإعطاء الألفاظ مدلولات أوسع مما تدل عليه ظواهرها، ويحمل الوجوه الأخرى على المجاز بأنواعه المختلفة. من ذلك مثلا تأويله لقوله تعالى: ﴿وإذا أرَدْنا أنْ نُهلِكَ قَرْيَةً أمَرنا مُتْرفِيْها فَفَسَقُوا فيها فحقَّ عليها القولُ فدَمَّرنَاهَا تَدْميرا﴾ التي فيها رائحة إضافة فعل القبيح إلى الله مما يوجب تأويلها. فيصرِّفها على الوجوه التالية، أولا: أن الإهلاك قد يكون حسنا، وقد يكون قبيحا، فإذا كان مستَحقاً، أو على سبيل الامتحان كان حسنا، وإنما يكون قبيحا إذا كان ظلما، فتعلّق الإرادة به لا يقتضي تعلّقها به على الوجه القبيح، ولا ظاهر للآية يقتضي ذلك، وإذا علمنا بالأدلة تنزه القديم تعالى عن القبائح علمنا أن الإرادة لم تتعلّق إلا بالإهلاك الحسن. وقوله تعالى: ﴿أمرنا مترفيها﴾ المأمور به محذوف، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق، وإن وقع بعده الفسقُ. ويحمله على وجه لغوي

---

(١) الأمالي: ١/١٤٤ - ١٤٩.

معروف فيقول: ويجري هذا مجرى قول القائل: أمرته فعَصى، ودعوته فأبى. والمراد أنني أمرته بالطاعة، ودعوته إلى الإجابة والقبول. والوجه الثاني: أن يكون قوله: ﴿أمرْنا مُتْرفِيها﴾ من صفة القرية وصِلتها، ولا يكون جوابا لقوله: ﴿وإذا أردنا﴾ ويكون تقدير الكلام: وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أنّا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، وتكون (إذا) محذوفة الجواب للاستغناء عنه. والوجه الثالث: أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجازا أو اتساعا وتنبيها على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم، وأنهم متى أمروا فسقوا وخالفوا، وذكرُ الإرادة يجري ها هنا مجرى قولهم: إذا أراد التاجر أن يفتقر أتته النوائبُ من كل جهة، وجاءه الخسران من كل طريق، فهو لم يرد في الحقيقة شيئا، لكن لما كان المعلومُ من حال هذا الخسرانَ حَسُن هذا الكلام، واستُعمل ذكرُ الإرادة لهذا الوجه. فهو هنا - كما يُلاحظ - يحمل الكلام على المجاز المرسل الذي علاقته اعتبار ما سيؤول إليه الأمر. والوجه الرابع حمل الآية على التقديم والتأخير، فيكون تلخيصها: إذا أمرنا مترفي قرية بالطاعة، فعصوا واستحقوا العقاب أردنا إهلاكهم. والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير [1]. فقد استعان على تأويل الآية السابقة - كما هو ظاهر - بالعرف اللغوي الشائع في أمثال عبارة (أمرته فعصى، أو أمرته ففسق) وبالمجاز بحمل العبارة على العلاقة المستقبلة، أو بالتقديم والتأخير. وواضح أيضا أنه أضاف سلاحا آخر معروفا عند المعتزلة وهو (الدليل العقلي) حينما جعل الإهلاك حسنا لما يقتضيه ذلك من أدلة العقول التي تنزّه الله عن فعل القبيح، وهو يلجأ إلى الاحتكام إلى هذا الدليل العقلي في تأويل قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربُّك لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحدةً ولا يزَالون مختلفين إلا منْ رَحِم ربُّك ولذلك خَلَقَهُمْ﴾ فظاهر الآية يقتضي أن الله لم يشأ أن يكونوا أمّة واحدة، أو أن يجتمعوا على الإيمان والهدى، ثم إنّ الآية تقول: ﴿ولذلك خلقهم﴾ وقد تعود (ذلك) ها هنا على الاختلاف أو على الرحمة، والمعترض يرى أنها تعود على الاختلاف، لأنها لو كانت للرحمة لقال:

---

(١) الأمالي: ١/١ - ٤.

(ولتلك خلقهم) ويؤول المرتضى المشيئة أولا بأنها المشيئة التي ينضم إليها الإلجاء، فلم يعنِ الله المشيئة التي على سبيل الاختيار، بمعنى أنه لو شاء إكراههم على أمر لكان قادرا ولفعلوه. ثم يأتي إلى لفظة (ذلك) فيرى أن حملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف، ويحتكم في ذلك إلى دليل عقلي، ولكنه لا ينسى في الوقت نفسه دليل اللفظ واللغة فيقول: « لدليل العقل وشهادة اللفظ. فأما دليل العقل فمن حيث علمنا أنه تعالى كره الاختلاف، والذهابَ عن الدين، ونَهَى عنه، وتوعَّدعليه، فكيف يكون شائيا له؟ » وأما الدليل اللغوي فإن حمل اللفظة ها هنا على الرحمة أولى، لأن عادة العرب « حمل اللفظ على أقرب المذكورين... فأما ما طعن به السائل من تذكير الكناية، وأن الكناية عن الرحمة لا تكون إلا مؤنثة فباطل، لأن تأنيث الرحمة غير حقيقي، وإذا كُنِيَ عنها بلفظ التذكير كانت الكنايةُ على المعنى، لأن معناها الفضلُ والإنعام، كما قالوا: سرني كلمتُك، يريدون: سرَّني كلامُك »[1].

والواقع بعد ذلك أن حرص الشريف المرتضى على أن يتكثَّر من ذكر الوجوه، وأن يأتي لكل آية بأكبر عدد ممكن من التأويلات، كان يحمله على التعسف في أحيان ليست بالقليلة، ولم تكن الوجوه المتعددة التي يوردها في تأويل الخبر الواحد دائما مقبولة أو مقنعة، أو في مستوى واحد من حيث الجلاء والوضوح، بل كان أحيانا يتعسّف الحكم تعسفا شديدا، وقد كان يكفيه ذكر وجه واحد واضح، أو وجهين، ليسلم من العسف والجور في الأحكام، ولكن ذلك - كما عرفنا - كان هو المنهج الذي ارتضاه لنفسه، ففي تأويل قوله تعالى: ﴿ سَأَصْرِفُ عن آياتي الَّذْينَ يتكَبَّرُونَ في الأرضِ بغيرِ الحقِّ وإن يَرَوا كلَّ آيةٍ لا يُؤمِنُوا بها وإن يَرَوا سبيلَ الرُّشْدِ لا يتَّخِذُوه سبيلا، وإن يَرَوا سبيلَ الغَيِّ يتَّخِذُوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾ (الأعراف: ١٤٦) وظاهره كأنه مخالف للعدل يذكر تسعة أوجه، منها ما هو حسن جيد

---

(١) الأمالي: ١/٧٠ - ٧١

يدل عليه السياق كقوله: ﴿سأصرف عن آياتي﴾ أي لا أوتيها من هذه صفته، أو حملها على معنى أن الله يصرف من رام المنع من أداء آياتي وتبليغها، لأن من الواجب، على زعمهم، على الله أن يحول بين من رام ذلك وبينه، ولا يمكّن منه لأنه ينقضُ الغرض في البعثة، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿والله يَعْصِمُكَ من النَّاس﴾ أو أن يكون الصرفُ ها هنا المنع من إبطال الآيات والحجج والقدحَ فيها بما يخرجها عن أن تكون أدلة وحججا، فيكون تقدير الكلام: إني بما أؤيده من حججي، وأحكمه من آياتي وبيناتي، صارف للمبطلين والمكذِّبين عن القدح في الآيات والدلالات. فهذه وجوه حسنة مقبولة، وليس فيها تكلف أو بعد في التأويل، وقد كان يمكن أن يكون فيها غنى ومقنع عن أن يلتمس ـ بغية التكثر والزيادة ـ إيراد ما فيه بعد وتعسف، كقوله: إن الله تعالى عنى بالصرف صرفهم عن ثواب النظر في الآيات، وعن العز والكرامة اللذين يستحقها من أدى الواجب عليه في آيات الله تعالى وأدلته، وتمسَّك بها، أو قوله في تأويل آخر: أن يكون عنى صَرْفَهم عن زيادة المعجزات التي يظهرها الأنبياء عليهم السلام بعد قيام الحجة بما تقدم من آياتهم ومعجزاتهم[1].

ولكن ذلك ـ ولا شك ـ لا يقلل من قيمة جهد الشريف المرتضى، ولا يبخسه حقه، فقد أحسن التأويل، وعرض الوجوه الكثيرة المتعددة للخبر الواحد في بعض الأحيان، وأخطأه التوفيق في أحيان أخرى، ولكن جهده في هذا المجال كان جهدا متميزا بارزا.

(ب) ويستخدم الشريف المرتضى أيضاً التأويل بأسلحته المختلفة التي تحدثنا عنها في **رد الشُّبَه والمطاعن** التي وجهها المتشككون والملاحدة إلى بعض آيات القرآن، وتتصل هذه المطاعن التي تناولها بالحديث جانبين: جانبا يتعلق بمضمون القرآن وأفكاره ومعانيه، وجانبا آخر يتعلق بأسلوب القرآن من حيث ألفاظه وتعبيراته وصوره.

---

(١) الأمالي: ١/٣٠٨ ـ ٣١٤.

أما ما يتعلق **بمضمون القرآن وأفكاره** فقد زعم بعض المنكرين وجود تناقض واختلاف بين بعض الآيات، فقد قال تعالى مثلا مخبرا عن يوم القيامة: ﴿ذلكَ يومٌ مجموعٌ له الناسُ وذلكَ يومٌ مشهودٌ وما نُؤَخِّرُهُ إلا لأجلٍ معدُودٍ يوم يأتِي لا تكَلَّم نفسٌ إلا بإذنه﴾ وقال في موضع آخر: ﴿هذا يومُ لاينطِقُون. ولا يُؤْذَن لهم فيعتَذِرُون﴾ وفي موضع ثالث: ﴿وأقبلَ بعضُهُم على بعضٍ يتساءلونَ﴾ وظاهر هذه الآيات ظاهر الاختلاف، لأن بعضها يُنبيء عن أن النطق لا يقع منهم في ذلك اليوم، ولا يؤذن لهم فيه، وبعضها يُنبيء عن خلافه. ويردّ المرتضى عن التهمة، فيسوق أولا ردا لبعض المفسِّرين، فينقضه، ويردّه ويعلن ضعفه، ثم يرى أن الجواب السديد على ذلك هو أن يقال: «إنما أراد اللهُ تعالى نفي النطق المسموع المقبول الذي ينتفعون به ،ويكون لهم في مثله عذر أو حجة، ولم ينفِ النطق الذي ليست هذه حاله» وبعد أن يورد هذا التأويل يحتج له ـ كالعادة ـ بكلام العرب فيقول: «ويجري هذا مجرى قولهم: خَرِس فلان عن حجته، وحضرنا فلانا يناظر فلانا فلم يقل شيئاً. وإن كان الذي وُصف بالخرس عن الحجة، والذي نُفِي عنه القولُ قد تكلم بكلام كثير غزير، إلا أنه من حيث لم يكن فيه حجة، ولا به منفعة، جاز إطلاق القول الذي حكيناه عليه»[1].

ويتوقف عند قوله تعالى: ﴿ومَنْ كانَ في هذه أعمى فَهُوَ في الآخرةِ أعْمَى وأضلّ سبيلا﴾ إذ كيف يجوز أن يكونوا في الآخرة عميا، وقد تظاهر الخبر عن الرسول عليه السلام بأن الخلق يحشرون كما بُدِئوا سالمين من الآفات والعاهات، قال تعالى: ﴿كما بَدَأكُمْ تعُودونَ﴾ وقال الله تعالى: ﴿كما بَدأنا أوّل خَلْقٍ نعِيْدُهُ﴾ وقال: ﴿فَبَصَرُكَ اليومَ حديدٌ﴾ وفي محاولة للتوفيق بين هذه الآيات يورد أربعةَ وجوه هي:

أحدها ان يكون العمى الأول إنما هو عن تأمل الآيات، والنظر في الدلالات

(١) الأمالي: ١/٤٣ ـ ٤٤.

والعِبَر التي أراها الله المكلَّفين في أنفسهم وفيما يشاهدون، ويكون العمى الثاني هو عن الإيمان بالآخرة، والإقرار بما يُجَازى به المكلفون فيها من ثواب أو عقاب.

والثاني: (من كان في هذه أعْمَى) يعني الدنيا (أعمى) عن الإيمان بالله، والمعرفة بما أوجب عليه المعرفة به، فهو في الآخرة أعمى عن الجنة والثواب، بمعنى أنه لا يهتدي إلى طريقهما، ولا يوصَل إليهما. أو عن الحجة إذا سوئل ووُوقِفَ، ومعلوم أن من ضلّ عن معرفة الله تعالى، والإيمان به يكون في القيامة منقطع الحجة مفقود المعاذير.

والثالث: أن يكون العمى الأول عن المعرفة والإيمان، والثاني بمعنى المبالغة في الإخبار عن عظم ما يناله هؤلاء الكفّار الجُهّال من الخوف والغم والحزن... ومن عادة العرب أن تسمّي من اشتد همّه، وقوي حزنه: أعمى، سخين العين، ويصفون المسرور بأنه قرير العين.

والرابع: أن العمى الأول يكون عن الإيمان، والثاني هو الآفة في العين على سبيل العقوبة، كما قال تعالى: ﴿ونَحشُرُهُ يومَ القِيامةِ أعمى. قال رَبِّ: لِـمَ حَشَرْتَني أعمَى وقد كُنتُ بَصيرا. قال: كذلك أتَتْك آياتُنا فَنَسِيْتَها وكذلك اليومَ تُنْسى﴾ ومن يجيب بهذا الجواب يتأوّل قوله تعالى: ﴿كما بَدَأنا أوّل خلقٍ نعيدُهُ﴾ على أن المعنى فيه الإخبار عن الاقتدار، وعدم المشقة في الإعادة، كما أنها معدومة في الابتداء، ويجعل ذلك نظيرا لقوله تعالى: ﴿وهو الذي يَبْدأُ الخلقَ ثم يُعِيدُهُ وهُو أهوَنُ عليهِ﴾ ويتأوّل قوله: ﴿فَبَصرُكَ اليومَ حديدٌ﴾ على أن معناه الإخبار عن قوة المعرفة، وأن الجاهل بالله في الدنيا يكون عارفا به في الآخرة... والمحصل من هذه الجملة أنه لا يجوز أن يُراد بالعمى الأول والثاني جميعا آفة العين، لأنه يؤدي إلى أن كل من كان مَئُوف البصر في الدنيا ـ من مؤمن وكافر وطائع وعاصٍ ـ يكون كذلك في الآخرة، وهذا باطل[1]..

---

(١) الأمالي: ١/٨٧ ـ ٨٨.

وهكذا بذل الشريف المرتضى هذا الجهد الكبير ليوفق بين الاخبار، ويزيل ما بين ظواهرها من تعارض أو تناقض.

وأما الجانب الثاني من رد الشريف المرتضى على ما وجّه إلى القرآن الكريم من مطاعن فهو جانب بلاغي، ويتعلق بأسلوب القرآن، وطريقته في التعبير، واستخدامه للألفاظ والعبارات، فبعض الطاعنين يوجه إلى قوله تعالى: ﴿وقُلْنا اهْبِطُوا بعضُكُم لبعضٍ عدُوٌّ ولكُمْ في الأرضِ مستَقَرٌّ ومتَاعٌ إلى حينٍ﴾ طعناً لأن القرآن استعمل الجمع في معرض خطاب اثنين، وهما آدم وحواء، ويورد المرتضى في الرد وجوها أربعة: ثلاثة منها توسّع في فهم الآية، وجعل الخطاب فيها ليس لآدم وحواء وحدهما، بل آدم وحواء وذريتهما، أو آدم وحواء وإبليس اللعين، أو آدم وحواء والحية التي كانت معهما، وبذلك يكون استعمال الجمع على حقيقته.

ثم يسوق وجها آخر يتعلق بالعرف اللغوي، إذ من الشائع المعروف في لغة العرب خطاب الاثنين بصيغة الجمع، لأن التثنية أول الجمع وبدايته، وقد قال تعالى: ﴿إذ نَفَشَتْ فيه غنمُ القومِ وكُنَّا لحكمِهِمْ شاهدين﴾ أراد: لحكم داود[1] وسليمان. وبذلك يكون القرآن جارياً على أساليب العرب في القول، وطرائقهم في استعمال التعابير والألفاظ، وليس هنالك شبهة ولا مغمز.

ويدافع عن قوله تعالى: ﴿فأشارَتْ إليه قالُوا: كيف نُكَلِّمُ من كانَ في المهدِ صَبِيًّا؟﴾ فقد اعترض معترض فقال: ما معنى (من كان في المهد صبيا) ولفظة (كان) تدل على ما مضى، وعيسى في حال قولهم كان في المهد؟ ويجيب عن هذا الاعتراض بأن يرده إلى لغة العرب، ويجعله من المألوف المستعمل الجاري عليه العرف في كلامهم وتعبيرهم. يقول: قوله تعالى: ﴿من كانَ في المهدِ صبِيًّا﴾ كلام مبني على الشرط والجزاء، مقصود به إليهما، والمعنى: من يكن في المهد صبيا فكيف نكلمه؟ ووضع في ظاهر اللفظ الماضي

(١) الأمالي: ٢/١٥٤ ـ ١٥٦.

في موضع المستقبل، لأن الشارط لا يشـرط إلا فيما يُستقبل، فيقول القائل: (إن زُرْتَني زُرْتُك) يريد: إن تزرني أزرك. قال تعالى: ﴿إن شاءَ جعلَ لك خيرا مِنْ ذلك﴾ يعني: إن يشأ يجعل. وقال قطرب: معنى (كان) ها هنا معنى صار، فكأن المعنى: وكيف نكلم من صار في المهد صبيا؟ ويشهد بذلك قول زهير:

أجَـــزْتُ إليـــه حُـــرَّةً أرْحَبِيَّـــةً وقدْ كانَ لونُ الليلِ مثلَ الأرَنْـدَجِ

وقال غيره: (كان) ها هنا بمعنى خُلق ووجد، كما قالت العرب كان الحر، وكان البرد: أي وجدا وحدثا. وقال قوم: لفظة (كان) وإن أريد بها الماضي، فقد يراد بها الحال والاستقبال، كقولـه تعـالى: ﴿كنتُـمْ خيرَ أُمَّـةٍ أُخْـرِجَـتْ للنَّاسِ﴾ أي: أنتم كذلك.. ومما يقوّي مذهب من وضع لفظة (كَان) في موضع الحال والاستقبال قوله تعالى: ﴿وإذْ قالَ اللهُ: يا عيسى بنَ مريمَ﴾ وقوله تعالى: ﴿ونَادَى أصحابُ الجنَّةِ أصحابَ النَّارِ﴾ وقولهم في الدعاء: غفر الله لك، وأطال بقاءك، وما جرى مجرى ذلك [1].

وتعرض لقوله تعالى: ﴿فَخَرَّ عليهم السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِم﴾ الذي وُجِّه إليه مطعنُ زيادة (مِنْ فَوْقِهِم) فيه، فكأن في الكلام حشوا زائدا لا خير فيه، لأن مع الاقتصار على القول الأول لا يذهب وهم أحد إلا أن السقف يخِرّ من تحتهم، ويتأول المرتضى الآية تأوُّلاً لغويا محضاً، فيحاول أن يصرف حرف (على) عن وجهه، فيجعله بمعنى (عن) التي تستعمل في أحد معانيها لتدل على السبب، فيكون معنى الآية على هذا التأويل: فخر عنهم السقف من فوقهم، أي خر عن كفرهم وجحودهم بالله تعالى وآياته، كما يقول القائل: اشتكى فلان عن دواء شربه، وعلى دواء شربه، فتكون (على) و(عن) من أجل الدواء، وكذلك يكون معنى الآية: فخر من أجل كفرهم السقف من فوقهم، ويكون ذكر (من فوقهم) على هذا التأويل حتى لا يتوهم متوهم أن السقف خر وليسوا هم تحته. وفي التأويل الثاني جعل (على) بمعنى (اللام) فإن (على) قد تُقام مُقام (اللام)

---

(١) الأمالي: ٢/١٩٧ - ١٩٨.

في كلام العرب، فيكون المعنى: فخر لهم السقف، وقد يقول القائل أيضاً: تداعتْ على فلان دارُه، واستهدم عليه حائطُه، ولا يريد أنه كان تحته، فأخبر تعالى بقوله: ﴿من فوقهم﴾ عن فائدة لولاه ما فُهمت، ولاحظ في هذا الموضع وهو يقارن بين (على) و (اللام) وقيام أحدهما مقام الأخرى أن للعرب في هذا مذهبا طريفا، لأنهم لا يستعملون لفظة (على) في مثل هذا الموضع إلا في الشر، والأمر المكروه الضار، ويستعملون (اللام) وغيرها في خلاف ذلك، ألا ترى أنهم لا يقولون: (عَمَرَتْ على فلان ضيعتُه) بدلا من قولهم: (خَرِبَتْ عليه ضيعته) ولا (ولدت عليه جاريته) بـل يقولون: (عمَرَتْ له ضيعتُه، وولدت له جاريتُه) ثم ساق المرتضى تأويلا ثالثا وهو أن تكون (على) جارية في بابها، ولكنه ذكر (من فوقهم) تأكيدا للكلام وزيادة في البيان، كما قال تعالى: ﴿ولكنْ تَعْمَى القلوبُ التي في الصدورِ﴾ والقلب لا يكون إلا في الصدر، ونظائر ذلك في الكتاب وكلام العرب كثيرة[1].

وهكذا يحاول المرتضي غالبا في أمثال هذه الآيات التي وجِّهت إليها مطاعن أسلوبية أو بلاغية أن يردها إلى كلام العرب، ويرجعها إلى المألوف المستعمل من لغتهم، محتجا لها بالأمثلة والشواهد الكثيرة.

(جـ) وتناول الشريف المرتضى في أماليه أيضاً بعض الآيات القرآنية، فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية، وكشف عن وجه الجمال فيها، وقد أطال الوقفة بصورة خاصة عند ما في القرآن من أسلوب الإيجاز والاختصار، وقد مهّد لذلك بالحديث عن أسلوب العرب في الحذف والاختصار فقال: «اعلم أن من عادة العرب الإيجازَ والاختصار والحذف طلبـا لتقصير الكلام، واطـراح فضـولـه، والاستغناء بقليله عن كثيره، ويعُدّون ذلك فصاحة وبلاغة. وفي القرآن من هذه الحذوف والاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير مواضع كثيرة نزلتْ من الحسـن في أعلى منـازلـه، ولـو أفـردنـا لما في القـرآن مـن الحذوف الغـريبـة

(١) الأمالي: ١/٣٥١ ـ ٣٥٣.

والاختصارات العجيبة كتابا لكان واجبا ....»[1].

ثم مضى يسوق أمثلة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿ولو أنَّ قُرآنا سُيِّرت، به الجبالُ أو قُطِّعت به الأرْضُ أو كُلِّمَ به الْمَوْتَى﴾ ولم يأت لـ (لو) جواب، وإنما أراد: لو أن قرآنا سيِّرت به الجبال لكان هذا. وقوله تعالى: ﴿إنَّا عَرَضْنا الأمانة على السمواتِ والأرضِ والجبالِ فأبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَها وأشفَقْن منها وحَمَلَها الإنسانُ إنه كان ظَلوماً جهُولا﴾ وتقديره: إن السموات والأرض والجبال لو كنَّ مما يأبى ويشفق، وعرضنا عليهن الأمانة لأبين وأشفقن.

ومن المحذوف قوله تعالى: ﴿حتَّى إذا جاؤُوها وفُتِحَتْ أبوابُها وقالَ لهم خزنَتُها سلامٌ عليكُمْ طِبْتُم فادْخُلُوها خالِدِينَ﴾ ولم يأت لإذا جواب في طول الكلام، وإنما حسن حذف الجواب الذي هو (فدخلوها) لورود ما يقوم مقامه، ويدل عليه من قوله تعالى: ﴿وقالُوا الحمدُ للهِ الذي صَدَقَنا وعْدَه﴾ وذلك لا يكون إلا بعد الدخول. وبعد أن أورد هذه الأمثلة القرآنية على الحذف والاختصار، واستشهد لها بأمثلة من كلام العرب ولغتهم، عقب عليها مبيِّنا أنها أفضل ضروب البلاغة، وعليها تُبنى جميع أنواع المجازات. يقول: «وأنت إذا تأملت ضروب المجازات التي يتصرَّف فيها أهل اللسان في منظومهم ومنثورهم وجدتَها كلها مبنية على الحذف والاختصار، ولأن قوله تعالى: ﴿وجاءَ ربُّكَ﴾ ﴿واسألِ القريةَ﴾ الحذف فيه ظاهر، وإنما كان الكلام أبلغَ وأفصح؛ لأن كلامه قُلِّل بحذف بعضه ومعانيه بحالها، وكذلك قولهم في المدح: فلان البدر، والبحر، والليث. وفي الذم: هو الحمار والحائط إنما هو مبني على الحذف، لأن المراد: هو مشبه ومماثل لما ذكر، فأسقط من الكلام ما يقتضي التشبيه، لدلالة القول عليه» ويجر الحديث عن الإيجاز وفضله إلى بيان الفائدة في الزيادة الواردة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كمِثْلِهِ شيءٌ﴾ فقد يتوهم متوهم أن هذه الزيادة تسيء إلى البلاغة المركزة في الإيجاز الذي كان يتحدث عنه، فبيَّن المرتضى أن الكاف

(١) الأمالي: ٢/٣٠٩.

ها هنا ليست على سبيل الزيادة التي لو طُرحت لما تغير المعنى، بل تفيد بدخولها ما لا يُستفاد من خروجها، لأنه إذا قال: (ليس مثله شيء) جاز أن يُراد من بعض الوجوه، وعلى بعض الأحوال، فإذا دخلت الكاف فُهم نفي المثل على كل وجه، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقال: ليس كمثله أحد في كذا. بل على الإطلاق والعموم. وتعرض لزيادة (ما) في قوله تعالى: ﴿فبما رَحْمَةٍ من اللهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾ فبيَّن أيضاً أن زيادة (ما) هنا لغاية بلاغية، فهي تفيد الاختصاص، وزيادة فائدة على قولهم: (فبرحمة من الله لِنْتَ لهم) لأن مع إسقاط (ما) يجوز أن تكون الرحمة سبباً للّين وغيرها رقّة، ولا يكادون يدخلونها مع (ما) إلا والمراد أنها سببه دون غيرها، فقد أفادت اختصاصا لم يستفد قبل دخولها..».

وتنبّه في هذا الموضع، أيضا إلى نوع من الحذف والاختصار يأتي عن طريق التأكيد. قال: (كنت أمليت قديما مسألة أوضحت فيها أن التأكيد لا بد فيه من فائدة، وخطَّأْتُ من ذهب إلى خلاف ذلك، وبيّنْتُ أن كل موضع ادُّعِيَ فيه أنه للتأكيد من غير فائدة مجددة، فيه فائدة مفهومة، وأن قوله تعالى: ﴿فإنه يتوبُ إلى اللهِ مَتَابا﴾ ما ورد هذا المصدر للتأكيد على ما يقوله قوم، بل لفائدة مجددة، لأنه ـ تعالى ـ أراد: متابا جميلا مقبولا واقعا في موقعه، فحذف ذلك اختصارا، كما يقول العربي الفصيح في الشعر المستحسن: هذا هو الشعر، والفرس الممدوح: هذا هو الفرس، وإنما حذف الصفة اختصارا، والمراد هذا هو الشعر المستحسن، والفرس الكريم، ومثله قوله تعالى: ﴿وكلَّم اللهُ موسىَ تكْليماً﴾ إنه أراد الفضل والمدح..»[1].

وتعرَّض للتكرار في بعض الآيات، فبيَّن قيمته البلاغية، وأوضح سره وجماله. ففي سورة الكافرين أعاد النفي لكونه عابداً ما يعبدون، وكونهم عابدين ما يعبد، وقد ذكر المرتضى عدة أوجه في ذلك: أحدها لابن قتيبة الذي سوّغ هذا التكرار؛ لأن القرآن لم ينزل دفعة واحدة، وإنما كان نزوله شيئاً بعد

---

(١) الأمالي: ٢/٣١٠ ـ ٣١٤.

شيء، فكأن المشركين أتوا النبي ﷺ فقالوا له: استلم بعض أصنامنا حتى نؤمن بك، فأمره الله تعالى بأن يقول لهم: ﴿لا أعبد ما تعبُدُونَ ولا أنتم عابدونَ ما أعبدُ﴾ ثم غبروا مدة من الزمان، وجاؤوه فقالوا له: اعبد بعض آلهتنا، واستلم بعض أصنامنا يوما أو شهراً أو حولا، لنفعل مثل ذلك بإلهك، فأمره الله بأن يقول لهم: ﴿ولا أنا عابدٌ ما عَبَدْتُم، ولا أنْتُمْ عابدُونَ ما أعْبُدُ﴾ وقد ارتضى الشريف هذا الرأي، ولكنه ذكر أن هناك ثلاثة أوجه أخرى، كل واحد منها أوضح مما ذكره ابن قتيبة. أولها لثعلب الذي قال: إنما حَسُن التكرار لأن تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الأخرى، وتلخيص الكلام: قل: يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون الساعةَ وفي هذه الحال، ولا أنتم عابدون ما أعبد في هذه الحال أيضاً، فاختص الفعلان منه ومنهم بالحال، وقال من بعد: ولا أنا عابد ما عبدتم في المستقبل، ولا أنتم عابدون ما أعبد فيما تستقبلون، فاختلفت المعاني، وحَسُنَ التكرار لاختلافها. والثاني للفرّاء: وهو أن يكون التكرار للتأكيد، كقول المجيب مؤكداً: بلى، بلى، والممتنعُ مؤكداً: لا، لا. ومثله قوله تعالى: ﴿كلا سوفَ تعلمونَ ثُمَّ كلاَّ سوفَ تعلمونَ﴾ والثالث - وهو أغربها -: لا أعبد الأصنام التي تعبدونها، ولا أنتم عابدون ما أعبد، أي أنتم غير عابدين الله الذي أنا عابده، إذا أشركتم به واتخذتم الأصنام وغيرها معبودة من دون الله أو معه، وإنما يكون عابدا له من أخلص له العبادة دون غيره، وأفرده بها، وقوله: ﴿ولا أنا عابِدٌ ما عبدتُم﴾ أي لست أعبد عبادتكم ﴿ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ أي لستم عابدين عبادتي، فلم يتكرر الكلام إلا لاختلاف المعاني»[1].

وتحدث عن التكرار في سورة الرحمن لقوله تعالى: ﴿فبِأيِّ آلاءِ ربِكُما تُكَذِّبان﴾ فذكر أنه إنما «حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعدّدة، فكلما ذكر نعمة أنعم بها قرَّر عليها، ووبّخ على التكذيب بها، كما يقول الرجل لغيره: ألم أحسن إليك بأن خوَّلتُك الأموال؟ ألم أحسن إليك بأن خلَّصتُك من المكاره؟

(١) الأمالي: ١/١٢٠ - ١٢٢.

ألم أحسن إليك بأن فعلت بك كذا وكذا...؟ فيحسُن منه التكرير لاختلاف ما يقرره به. وهذا كثير في كلام العرب وأشعارهم»[1] وبهذا النحو علل التكرار في سورة المرسلات لقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يومئذٍ للمكذبين﴾[2].

٢ - وكما وجه المرتضى الآيات المتشابهات التي تخالف ظواهرها الاعتزال، حاول أيضا **أن يؤول الأحاديث** التي يمكن أن يستفاد منها معنى ينقض مبدأ من مباديء أهل العدل والتوحيد، واستخدم في ذلك الأسلحة التي تحدثنا عنها: من توسع لغوي، وأدلة عقلية، وصرف للكلام عن الحقيقة إلى المجاز. توقف في الخامس والعشرين عند حديث الرسول ﷺ: (إن الميت يَعَذَّبُ في قبره بالنِّياحة عليه) الذي قد يفهم من ظاهره أن أحداً يؤخذ بذنب غيره، مما يخالف العدل فيقول: «إنا إذا كنا قد علمنا بأدلة العقل التي لا يدخلها الاحتمال، ولا الاتساع والمجاز، قبحَ مؤاخذه أحد بذنب غيره، وعلمنا أيضا ذلك بأدلة السمع مثل قوله تعالى: ﴿ولاَ تَزِرُ وازرةٌ وِزْرَ أُخرى﴾ فلا بد أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما يطابقها. والمعنى في الأخبار التي سئلنا عنها - إن صحَّت روايتها - أنه إذا أوصى موصٍ بأن يُنَاح عليه، ففُعِل ذلك بأمره، وعن إذنه، فإنه يعذبُ بالنياحة عليه، وليس معنى يعذب بها أنه يؤاخذ بفعل النواح، وإنما معناه أنه يؤاخذ بأمره بها، ووصيته بفعلها، وإنما قال ﷺ، ذلك لأن الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والنَوح، فيأمرون به، ويؤكدون الوصية بفعله...[3]». ويتعرض لحديث الرسول ﷺ: (ما من أحدٍ يُدخله عملُه الجنة ويُنجيه من النار. قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل) فإن ظاهره أن الله يتفضَّل بالثواب على العبد، وأنه غير مستَحقّ على العمل، ومذهب المعتزلة بخلاف ذلك، فيؤول المرتضى الحديث فيقول: «فائدة الخبر ومعناه بيان فقر المكلّفين إلى الله تعالى، وحاجتُهم إلى

---

(١) الأمالي: ١/١٢٣.
(٢) الأمالي: ١/١٢٦.
(٣) الأمالي: ١/٣٤٠ - ٣٤١.

ألطافه وتوفيقاته ومعوناته، وأن العبد لو أُخرج إلى نفسه، وقطع الله تعالى مواد المعونة واللطف عنه، لم يدخل بعمله الجنة، ولا نجا من النار، فكأنه ـ عليه السلام ـ أراد أن أحدا لا يدخل الجنة بعمله الذي بعثه الله تعالى عليه، ولا لطف فيه، ولا أرشده إليه[1]».

وموقف الشريف المرتضى من الحديث ـ على العموم ـ كموقف أصحابه المعتزلة فهو ميال إلى الطعن في الحديث الذي يخالف مبادىء الاعتزال، ولكنه يحاول أولا ـ قبل أن يلجأ إلى رد الأخبار والقطع بكذب رواتها ـ أن يلتمس تأويلها وصرفها عن وجهها. يقول في تأويله لحديث الرسول ﷺ: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء»: «ما تأويل هذه الأخبار على ما يطابق العدل، وينفي التشبيه؟ أو ليس مذهبكم أن الأخبار التي يخالف ظاهرها الأصول، ولا تطابق العقول، لا يجب ردها والقطع على كذب رواتها إلا بعد ألا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل؟ وإن كان لها ذلك فباستكراه أو تعسف» وبعد ذلك يأخذ في تأويل الحديث محاولا صرف الإصبع عن ظاهرها، فيقول: «الإصبع في كلام العرب ـ وإن كانت الجارحة المخصوصة ـ فهي أيضا الأثر الحسن. يقال: لفلان على ما له وإبله إصبع حسنة: أي قيام وأثر حسن. قال الراعي يصف راعيا حسن القيام على إبله:

ضعيف العَصَا بادِي العُروق تَرى لـه ... عليها إذا ما أَجْدَبَ الناسُ إصْبَعَا

وقال طفيل... وقال لبيد.. وقال حميد.. فيكون المعنى: ما من آدمي إلا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنتين. وأما النعمتان فيحتمل أنهما نعم الدنيا والآخرة، وثنَّاهما لأنهما كالجنسين أو النوعين.. وهنالك وجه آخر أوضح مما ذكر وأشبه بمذاهب العرب في ملاحم كلامها وتصرف كناياتها، وهو أن يكون المعنى في ذكر الإصابع الإخبار عن تيُّسر تصريف القلوب وتقليبها، والفعل فيها عليه جلت عظمته، ودخول ذلك تحت قدرته. ألا ترى أنهم يقولون: هذا الشيء في

---

(١) الأمالي: ١/٣٤٤.

خنصري وإصبعي، وفي يدي وقبضتي، كل ذلك إذا أرادوا تسهُّله.. فكأنه ﷺ لما أراد المبالغة في وصفه بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة ـ وإن كان غيره تعالى يعجز عن ذلك، ولا يتمكن منه ـ قال: إنها بين أصابعه، كنايةً عن هذا المعنى، واختصارا للفظ الطويل، وجريا على مذهب العرب في إخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ... ويمكن أن يكون في الخبر وجه آخر على التسليم بما يقترحه المخالفون من أن الإصبعين هما المخلوقان من اللحم والدم استظهارا في الحجة، وإقامة لها على كل وجه، وهو أنه لا يُنكر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الإصبعين يحركه الله تعالى بهما، ويقلبه بالفعل فيهما، ويكون وجه تسميتها بالأصابع من حيث كانا على شكلهما والوجه في إضافتهما إلى الله تعالى ـ وإن كانت جميع أفعاله تضاف إليه بمعنى الملك والقدرة ـ أنه لا يقدر على الفعل فيهما. وتحريكهما منفردين عما جاورهما غيرُه تعالى، فقيل: إنهما إصبعان له [1] ».

وبعد: فذلك هو كتاب الأمالي للشريف المرتضى بمجالسه الغنية التي عرض فيها لتأويل آيات على وفق آراء المعتزلة، ولمباحث ردَّ فيها ما أثاره الزنادقة من شبه ومطاعن حول بعض الآيات والاحاديث، أو أوضح فيها جوانب بلاغية معينة وفي الكتاب صورة واضحة المعالم عن طبيعة الموضوعات التي اهتم بها المعتزلة في مجال الدراسات القرآنية، وأنفقوا فيها الجهد الكبير.

(١) الأمالي: ١/٣١٨ ـ ٣٢١.

الفصل الثالث: الازدهار

جهود الزمخشري (٤٦٧ هـ - ٥٢٨ هـ)

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الملقب بجار الله، ولد في رجب سنة (٤٦٧ هـ) بقرية زمخشر من قرى خوارزم، وقدم بغداد، فلقي كبار العلماء، وأخذ عنهم، وجاور بمكة زمنا طويلا أملى فيه تفسيره الكشاف، ثم عاد إلى وطنه، وتوفي فيه سنة (٥٣٨ هـ).

كان إماما كبيرا في التفسير والنحو والأدب، واسع العلم، كبير الفضل متقناً في علوم شتى[(١)] » وكان معتزلي المذهب، متجاهرا به. قال ابن خلكان: « كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد، متظاهرا باعتزاله، حتى نقل عنه أنه كان إذا قصد صاحبا له، واستأذن عليه في الدخول... يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له: أبو القاسم المعتزلي بالباب. وأول ما صنَّف كتاب الكشاف كتب استفتاح الخطابة: (الحمد لله الذي خلق القرآن) فيقال: إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه، فغيره بقوله: (الحمد لله الذي جعل القرآن) وجعل عندهم بمعنى خلق[(٢)] ».

والزمخشري عالم كبير، وله مصنفات جليلة أبرزها: تفسيره الذي سماه (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)

---

(١) انظر ترجمته في وفيات الأعيان: ٢٥٤/٤ ومعجم الأدباء: ١٢٦/١٩.

(٢) وفيات الأعيان: ١٢٦/١٩.

وكتاب (الفائق في غريب الحديث) ومعجمه المشهور (اساس البلاغة) وكتاب (جوهر اللغة).

ويهمنا في هذه الدراسة كتاب الكشاف الذي يعد حقا صورة مزدهرة مشرقة لما وصلت إليه البلاغة العربية من تطور ونضج وازدهار. فكتاب الكشاف - إلى جانب كونه تفسيرا جليلا للقرآن الكريم - كتاب غني بالبلاغة ومسائلها، بل يعد مثالا فريدا في البلاغة التطبيقية العملية المقرونة بالأمثلة والشواهد الحية من القرآن الكريم.

وكتاب الكشاف على صورته التي وصل عليها يمثل قمة مرتفعة سامية في ازدهار الدراسة البلاغية، ليس عند المعتزلة الذين نتحدث عنهم فقط، بل في مجال الدراسات البلاغية عامة؛ ففي هذا الكتاب عصارة مجهودات السابقين جميعا من معتزلة وغيرهم، وزبدة ما تمخضت عنه أذهان البلاغيين العرب الذين تقدّموه. والجدير بالذكر أن الإمام الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى السابقون، فهو لم يدرس البلاغة دراسة نظرية، ولم يكتب عنها كتابة مستقلة، وبالتالي لم يكن لمباحثه البلاغية وحدة متماسكة نستطيع منها أن نخرج بمنهج متكامل أو نظرية ذات أصول وقواعد في علم البلاغة كما كان الحال عند القاضي عبد الجبار أو عند عبد القاهر الأشعري مثلا، وإنما هو قد قرأ مجهودات البلاغيين الذين تقدموه، والذين مضى الواحد منهم بعد الآخر يضع لبنة في صرح البلاغة العربية، واستوعب ذلك كله استيعابا كاملا، ثم راح بما أوتي من ذوق أدبي مرهف، وحسّ فني صادق، يطبق ما قرأه في تفسيره للقرآن الكريم، سورة سورة، وآية آية، موضحا ما في أسلوب القرآن من روعة وتميزّ وعلو كعب، وكاشفاً عن الأسرار والدقائق والنكت البلاغية التي يشتمل عليها الذكر الحكيم. ومرة ثانية نقول: إن الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى من تقدّموه، فقد كانت دراسة إعجاز القرآن عند من سبقه: إما دراسة جزئية، لا تتحدَّث إلا عن أمثلة ونماذج قليلة من الآيات، أو دراسة نظرية تحاول أن تضع مبادىء وأصولا، وتحدّد معالم بارزة يمكن أن تتخذ مقياساً في دراسة الإعجاز القرآني

والكشف عن روعته وجماله. فلم يتوقف الجاحظ إلا عند بعض الآي، وانشغل القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى غالبا بالآيات المتشابهات التي تخالف ظواهرها الاعتزال، ولم يتوقفوا إلا عند نماذج بلاغية قليلة جدا، كان الدافع إلى معالجتها في غالب الأحيان الدفاع عنها مما وجّه إليها الخصوم والمتشككون من مطاعن وشبه، وانتهى الأمر إلى الأمام الكبير عبد القاهر الجرجاني الذي يعد قمة ما وصلت إليه الدراسات البلاغية، وانتهى بعد دراسة فنية ممتازة إلى مثل ما كان قد انتهى إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي من أن القرآن معجز في نظمه وتأليفه، ولكنه وضع في ذلك نظرية أطال في شرحها والحديث عنها، حتى أصبحت تُعرف به، ولكنها لم تنزل إلى حيّز التطبيق العملي إلا قليلاً، ولم يتسع المجال أمام عبد القاهر ليستخدمها في بيان الإعجاز، والحديث عن أسراره ودقائقه، بل كان يعرض بعض النماذج والأمثلة القليلة هنا وهنالك في معرض التقرير للقاعدة التي يضعها، وكأن عبد القاهر قد أعدّ المقياس اللازم للقيام بهذه المهمة، وحدّد لمن يأتون من بعده معالم الطريق التي ينبغي أن يسيروا فيها لاكتشاف الإعجاز، والوقوع على أسراره.

وجاء الزمخشري في القرن السادس الهجري، فلم يخلف ظن عبد القاهر، ولم يَحِد عن سنته، فهو بعد أن أقبل على دراسات المتقدمين يعب منها، وجد في نظرية الجرجاني الأشعري مورداً له، وكأنما أحسّ بثاقب بصره أن هذه النظرية تمثل ذروة ما وصلت إليه دراسة البلاغية العربية، ففزع إليها يتخذها سلاحا في تفسير القرآن، وبيان وجه الإعجاز فيه.

ذلك هو الكشاف في جانبه البلاغي، ولكننا ينبغي ألا ننسى الكشاف في جانبه الاعتزالي. فالزمخشري من كبار رجالات المعتزلة، وهو من المتعصبين لمذهبه، المتظاهرين بإعلانه، ولذلك كان الكتاب في جانبه الآخر دفاعا عن هذه المبادىء، ونصرة لأصول أهل العدل والتوحيد. والحقّ أن الكشاف يُظهر دائما وجهين لا ينفصلان، هما الوجه الاعتزالي الذي يتمثل في خدمة أغراض الاعتزال، وردّ كل ما يخالفها وتأويله بها، والوجه البلاغي الذي يُعنى ـ من خلال

تفسير الآيات القرآنية - بكشف مواطن الجمال فيها، وبيان دقائقها وأسرارها، مطبقا في ذلك - كما أشرنا قبل قليل - نظرية النظم التي ورثها عن عبد القاهر الجرجاني.

وسنتحدث الآن عن هذين الجانبين من كشاف الزمخشري، مع الإشارة مرة ثانية إلى أنهما جانبان لم يكونا منفصلين أبدا، فقد كانت البلاغة دائما في خدمة الاعتزال، وتأييد مبادئه وأصوله، ورد كل ما يخالف ذلك أو يعارضه، وإنما ندرس هذين الوجهين في ساحتين منفصلتين تسهيلا للدراسة والبحث.

١ - الجانب الاعتزالي من الكشاف

إذا كان الكشاف - كما ذكرنا قبل قليل - يمثل ذروة نضج الآراء البلاغية وازدهارها وتطورها فإنه أيضا يمثل ذروة نضج الآراء الاعتزالية وتبلورها، ونحس ونحن نقرأ للزمخشري أننا بإزاء عالم كبير قد استوعب جميع ما كتبه جيل المعتزلة الذين تقدّموه، واختمرت هذه القراءات جميعها في ذهنه بعد أن صقلتها عقول أدبائهم ومفكريهم أزمانا طويلة، ويأتي الزمخشري الآن في القرن السادس فيستفيد من هذا التراث الغزير، ولكنه يحاول في غالب الأحيان أن يهذّبه ويصفيه ويحتفظ منه في تفسيره بلب اللبّ أو عصارة العصارة. فلا نكاد نجد في الكشاف مثلا تلك الوجوه الكثيرة من التأويلات التي أغرم بها الشريف المرتضى، أو القاضي عبد الجبار أحياناً، وإنما نحن في الغالب أمام الوجه الواحد، فلم تكن طبيعة الكتاب تتيح ذلك، فهو كتاب في تفسير القرآن، ولو عرض فيه جميع ما قيل في الخبر الواحد لا تسع الكتاب وتشعب، ولخرج عن غايته، ثم لعل الزمخشري قد اختار من تلك الآراء الكثيرة التي كانت تذكر حول الخبر الواحد ما رآه أقواها وأدخلها في باب الحجة والدليل. والمهم أن الزمخشري يمضي على سنة من تقدّموه من المعتزلة، كالقاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى في صرف كلّ ما يخالف أصول أهل العدل والتوحيد عن ظاهره، ورده بكافة الوسائل والأسلحة إلى هذه الأصول حتى يتفق معها، وينطوي تحت جناحها. وقد أقام الزمخشري عمله

هذا ـ كما هو شأن المعتزلة جميعهم ـ على أصل أساسي معروف عندهم، وهو حمل الآيات المتشابهات على الآيات المحكمات، وهي التي توافق الاعتزال وتؤيد أصوله. وعلى الرغم من أن هذا المبدأ سليم ومعروف، ويقول به غير المعتزلة من علماء أهل السنة، إلا أن المعتزلة مضوا يطبقون هذا المبدأ إلى أبعد حد، وتعسّفوا في تطبيقه في أحيان كثيرة، واتخذوا منه سلاحا لخدمة هواهم المذهبي، وعقيدتهم الاعتزالية. ومن قبل كانت الوسيلة الأساسية عند الشريف المرتضى في التأويل، وفي صرف الآيات المتشابهات عن ظاهرها هي اللغة، والتوسع في استعمالها، وتقليب اللفظة الواحدة على وجوه المعاني المختلفة التي تحتملها، ثم انتقاء الوجه الذي يخدم الاعتزال وأغراضه. وكان المرتضى ـ كما رأينا ـ يحاول دائما أن يحتج للوجوه التي يذكرها بشواهد من لغة العرب وكلامهم، وكان التوسع اللغوي أيضا هو الغالب على مباحث القاضي عبد الجبار في دراسة المتشابه. أما الزمخشري فقد كان سلاحه الأول في التأويل هو البلاغة التي كانت عنده سلاحا ذا حدين معا: استعان بها أولا على إظهار النكت البلاغية لإعجاز القرآن، ثم استعان بها ثانيا في خدمة الاعتزال، وإخضاع معنى الآي لمبادىء هذا المذهب وأصوله.

١ ـ **البلاغة في خدمة الاعتزال:** استخدم الزمخشري البلاغة في تأويل الآيات المتشابهات، وردها إلى المحكم منها، وأظهر في ذلك براعة منقطعة النظير، فكلما وجد أمامه آية تخالف العقيدة حملها على وجه من وجوه البلاغة. فانطلاقا من مبدأ التوحيد الذي ينفي عن الله المكانية أوّل الزمخشري آية البقرة: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريبٌ أُجيبُ دعوةَ الداعي إذا دعانِ﴾ التي تخالف هذا المبدأ، فجعل القرب ها هنا من باب التمثيل، فقال: (فإني قريب: تمثيل لحاله في سهولة إجابته لمن دعاه، وسرعة إنجاحه حاجة من سأله، بحال من قَرُبَ مكانُه، فإذا دعا أسرعت تلبيته، ونحوه: ﴿ونحن أقربُ إليه من حبل الوريد﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: (هو بينكم وبينَ أعناقِ رواحلكم[1]).

(١) الكشاف: ١/١٧٢.

ولنفي المكانية عن الله أيضا ينكر المعتزلة استواء الله على العرش، ولذلك نجد الزمخشري يتوقف عند الآيات التي تشير إلى هذا الاستواء كقوله تعالى في سورة طـه: ﴿الرحمنُ على العرشِ استوى﴾ فيقول: «لما كان الاستواء على العرش - وهو سرير الملك - مما يُردِف الملك، جعله كناية عن الملك. فقالوا استوى فلان على العرش: يريدون مَلَكَ، وإن لم يقعد على السرير البتة، قالوه أيضا لشهرته في ذلك المعنى... ومساواته مَلَكَ في مؤداه، وإن كان أشرحَ وأبسط وأدّل على الامر[1]» ويؤول آية الفجر: ﴿وجاءَ ربُّك﴾ التي تثبت لله مجيئا يخالف التنزيه المطلق في مبدأ التوحيد، فيجعلها من باب التمثيل، يقول: «تمثيل لظهور آيات اقتداره،وتبيُّن آثار قهره وسلطانه. مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم[2]..» ولا ينكر المعتزلة رؤية المؤمنين لله فقط، ولكنهم ينكرون أيضا أن يرى اللهُ المؤمنين، أو ينظر إليهم، لأن **النظر لا يجوز** على الله تعالى؛ لما قد يحمل من معنى المشابهة بالمخلوقين، ولذلك يضطر الزمخشري إلى تأويل آية يونس: ﴿ثم جعلناكُمْ خلائف في الأرض من بعدهِم لننظرَ كيفَ تعلمون﴾ فيقول: «فإن قلت كيف جاز النظر على الله تعالى وفيه معنى المقابلة؟ قلت: هو مستعار للعُلم المحقق الذي هو العلم بالشيء موجودا، شبّه بنظر الناظر ،وعيان المعاين في تحققه..»[3].

ويبلغ من تسخير الزمخشري البلاغة لخدمة الاعتزال أن يحاول التماس وجه بلاغي حتى في الحرف ليصرف الآية عن ظاهر ما تدل عليه إلى ما يريده المذهب، ففي قوله تعالى في سورة القصص: ﴿ولقد آتينا موسى الكتابَ من بعدِ ما أهلكنا القرونَ الأولى بصائرَ للناسِ وهدىً ورحمةً لعلهم يتذكرون﴾ يجد في حرف (لعل) الذي يفيد الترجي نوعا من الاستعارة، لأن الترجي لا يجوز على

(١) الكشاف: ٢/٤٠.

(٢) الكشاف: ٣/٣٢٨.

(٣) الكشاف: ٢/٢٢٨.

الله ؛ لما يحمل ذلك من معنى المشابهة للمخلوقين، ويقول: «لعلهم يتذكرون إرادة أن يتذكروا. شبّهت الإرادة بالترجي، فاستعير لها، ويجوز أن يُراد به ترجي موسى عليه السلام لتذكرهم..»[1].

وإذا انتقلنا إلى المبدأ الثاني من مبادىء المعتزلة وهو العدل، وواجهنا مثل قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿ومنهم منْ يستمع إليك وجعلْنا على قلوبهم أكِنَّة أنْ يفقَهوهُ وفي آذانهم وقراً. وإنْ يَرَوا كلّ آيةٍ لا يؤمنوا بها﴾ الذي يخالف ظاهره هذا المبدأ لما يشعر به من جبرية تنافي حرية الإرادة عند الإنسان، وجدنا الزمخشري يلتمس لها في البلاغة وجها، فيجعلها نوعا من المثل والتشبيه فيقول: (الأكنَّة على القلوب، والوقر في الآذان، مثلٌ في نُبُوّ قلوبهم ومسامعهم عن قبوله واعتقاد صحته، ووجه إسناد الفعل إلى ذاته وهو قوله: (وجعلنا) للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم، لا يزول عنهم، كأنهم مجبولون عليه، أو هي حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم: (وفي آذاننا وقر، ومن بينا وبينك حجاب)[2].

ويتعرض لمعنى الختم والتغشية الواردين في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ختَمَ اللهُ على قلوبهم وعلى سمعِهم وعلى أبصارِهم غِشاوةٌ ولهم عذابٌ عظيمٌ﴾ والذي يحمل معنى الجبرية، فيجد فيه نوعا من التشبيه والمثل، ويشرح كلا هذين اللونين البلاغيين فيقول: «إن قلت ما معنى الختم على القلوب والأسماع، وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثَمَّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعية، وهما الاستعارة والتمثيل. أما الاستعارة فأن تُجعل قلوبُهم لأن الحق لا ينفذ فيها، ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه، واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعُهم لأنها تمجُّه، وتنبو عن الإصغاء إليه، وتعاف استماعه، كأنها مستوثق منها بالختم، وأبصارُهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة، ودلائله المنصوبة، كما تجتليها أعينُ المعتبرين المستبصرين، كأنَّها

---

(١) الكشاف: ٢/٢٦٢.

(٢) الكشاف: ١/١٠

غُطّي عليها، وحُجبت، وحيل بينها وبين الإدراك. وأما التمثيل فأن تُمَثَّل حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كُلّفوها «وخلقوا من أجلها، بأشياء ضُرِب حجابٌ بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية. وقد جعل بعض المازنيّين الحبسة في اللسان والعيّ ختماً عليه، فقال:

خَتَمَ الإلهُ على لسانِ عذافِرٍ ... خَتْماً فليس على الكلام بِقادِرِ

وإذا أراد النُّطْقَ خِلْتَ لسانَه ... لحماً يحرّكه لصقر نافرِ

وأما إسناد الختم إلى الله عزّ وجلّ فلينبِّه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها، وثبات قدمها، كالشيء الخلقي غير العرضي، ألا ترى إلى قولهم: فلان مجبول على كذا، ومفطور عليه، يريدون أنه بليغ في الثبات عليه... ويجوز أن تضرب الجملة كما هي - وهي ختم الله على قلوبهم - مثلا، كقولهم: سال به الوادي: إذا هلك، وطارت به العنقاء: إذا أطال الغيبة، وليس للوادي ولا للعنقاء عمل في هلاكه، ولا في طول غيبته، وإنما هو تمثيل، مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي، وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء، فكذلك مثلت حال قلوبهم - فيما كانت عليه من التجافي عن الحق - بحال قلوب ختم الله عليها... ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله لله فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة.. فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يُسند الفعل إلى المسبب..»[1].

ويجد الزمخشري في معرض الحديث عن الختم والطبع في قوله تعالى في آية البقرة: ﴿وقالوا قلوبُنا غُلْفٌ بل لعنَهُمُ اللهُ بكفرهم فقليلاً ما يؤمنونَ﴾ مفزعا له، يدعم رأيه في أن الطبع والختم على القلوب والأسماع ليست من قبله تعالى، لأن الله في هذه الآية قد «ردّ بأن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك، لأنها خلقت على

---

(١) الكشاف: ١/٤١.

الفطرة والتمكن من قبول الحق بأنّ الله لعنهم وخذلهم بسبب كفرهم. فهم الذين غلّفوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة، وتسببوا بذلك لمنع الألطاف التي تكون للمتوقع إيمانهم وللمؤمنين»[1].

وقد سخَّر الزمخشري المجاز العقلي أو الإسنادي، بصورة خاصة، في تأويل بعض الآيات التي تشعر بالجبر والإرغام، وهو نوع من المجاز لا يتناول الألفاظ، وإنما يتناول الإسناد، ونسب الفعل إلى فاعله الحقيقي. والزمخشري يتوسّع في استعماله كثيرا، ويفيض في تطبيقه على الآيات التي تتضمن إسناد الفعل إلى الله، فحيثما كان هنالك إسناد فعل إلى الله فيه معنى الجبر أو تزيين السوء والفحشاء، جعله من باب المجاز الإسنادي، وإذا كان الفعل منسوبا إلى الشيطان جعله من باب الإسناد الحقيقي. يعرض لتفسير قوله تعالى في سورة النمل: ﴿إنَّ الذينَ لا يؤمنون بالآخرة زيَّنّا لهم أعمالَهُم فهُمْ يعمَهُونَ﴾ فيقول: «إن قلت كيف أسند التزيين إلى ذاته وقد أسنده إلى الشيطان في قوله: ﴿وزَيَّنَ لهُمُ الشيطانُ أعمالهم﴾ قلت: بين الإسنادين فرق؛ وذلك أن إسناده إلى الشيطان حقيقة، وإسناده إلى الله عز وجل مجاز...» ثم يأخذ في شرح هذا المجاز فيقول: «وله طريقان في علم البيان، أحدهما أن يكون من المجاز الذي يسمى استعارة. والثاني أن يكون من المجاز الحكمي: فالطريق الأول أنه لما متَّعهم بطول العمر، وسعة الرزق، وجعلوا إنعام الله بذلك عليهم، وإحسانه إليهم، ذريعة إلى اتباع شهواتهم وبطرهم وإيثارهم الروح والترفه، ونفارهم عما يلزمهم فيه التكاليف الصعبة، والمشاق المتعبة، فكأنه زيّن لهم بذلك أعمالهم... والطريق الثاني: أن إمهاله الشيطانَ، وتخليته حتى يزين لهم، ملابسةٌ ظاهرة للتزيين، فأسند إليه؛ لأنَّ المجاز الحكمي يصححه بعض الملابسات[2]». ويتحدث عن آية البقرة: ﴿يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ فيجعل إسناد الإضلال إلى الله؛ لما يدل عليه

---

(١) الكشاف: ١/١٢٢.

(٢) الكشاف: ٣/٢٧٥.

من فعل قبيح لا يجوز على الله، إسناداً، مجازياً. ويعلله بالسببية فيقول: «وإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب؛ لأنه لما ضرب به المثل، فضلّ بِهِ قوم، واهتدي به قوم، تسبب لضلالهم وهداهم»[1] ويعرض لقوله تعالى في آية البقرة أيضاً: ﴿اللهُ يستهزيء بهم ويمدُّهم في طغيانِهم يعمهونَ﴾ الذي فيه إسناد المدّ في الطغيان إلى الله وهو القبيح الذي لا يجوز عليه - بزعم المعتزلة - فيحمله على المجاز كذلك، ويجعل علاقته السببية، فيقول: «إن قلت: فكيف جاز أن يوليهم الله مددا في الطغيان وهو فعل الشياطين؟ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وإخوانُهم يمدُّونَهُم في الغيّ﴾ قلت: إما أن يُحمل على أنهم لما منعهم الله ألطافه التي يمنحها المؤمنين، وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه، بقيت قلوبهم يتزايد الرَّين والظلمة فيها تزايد الانشراح والنور في قلوب المؤمنين، فسمى ذلك التزايد مدداً، وأسند إلى الله سبحانه، لأنه سبب عن فعله بهم بسبب كفرهم، وإما على منع القسر والإلجاء، وإما أن يُسند فعل الشيطان إلى الله؛ لأنه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده[2]»[1] وهكذا كانت الألوان البلاغية المختلفة، ولا سيما المجاز معينا لا ينفد أمام الزمخشري لخدمة الاعتزال، وتأويل كل ما يخالفه.

٢ - **اللغة في خدمة الاعتزال:** وكانت اللغة والتوسع في استعمالها الملجأ الآخر الذي يفزع إليه الزمخشري لتأويل كل ما يعارض المذهب أو لا يتفق معه. فهو يحمل (السيئة) في آية البقرة: ﴿بلى مَنْ كسَبَ سيئةً وأحاطتْ به خطيئتُه فأولئك أصحابُ النارِ هُمْ فيها خالِدُونَ﴾ على معنى (الكبيرة) ليتفق ذلك مع رأي المعتزلة الذي يقول بخلود مرتكب الكبيرة في النار. يقول في تأويل الآية: (ومن كسب سيئة من السيئات: يعني كبيرة من الكبائر، وأحاطت به خطيئته تلك، واستولت عليه..»[3].

---

(١) الكشاف: ٨٩/١.

(٢) الكشاف: ٥٢/١.

(٣) الكشاف: ١١٨/١.

ولذلك علّق أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري الذي كتب على الكشاف حاشية (الإنصاف فيما تضمَّنه الكشاف من الاعتزال) ناقش فيها الزمخشري، وجادله، وبيَّن فساد كثير من التأويلات التي أتى بها، ورأى أهل السنّة فيها. فعلّق على تفسير الزمخشري السابق بقوله: « فسرها بذلك لتنطبق الآية على مذهب المعتزلة، وهو أن فاعل الكبيرة مخلد في النار، ومذهب أهل السنة أنه لا يخلد فيها إلا الكافر، وفسَّروا الخطيئة بالشرك »[1].

ومن هذا التوسع اللغوي تفسير الزمخشري لقوله تعالى في آيتي القيامة: ﴿وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة﴾ إذ يتخلص من المعنى الظاهري الذي تدل عليه كلمة (ناظرة) والتي تثبت رؤية الله مما يخالف الاعتزال، فيورد لها معنى آخر هو التوقع والرجاء، ويستشهد على ذلك بالشعر العربيّ. يقول: « إلى ربها ناظرة: تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول. ألا ترى إلى قوله: ﴿إلى ربِّك يومئذٍ المستقر﴾... كيف دل فيه التقديم على معنى الاختصاص، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر، ولا تدخل تحت العدد، وفي محشر يجتمع فيه الخلائق كلُّهم، فإن المؤمنين نظّارة ذلك اليوم؛ لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فاختصاصه بنظرهم إليه - لو كان منظورا إليه - محال، فوجب حمله على معنى يصحّ معه الاختصاص، والذي يصحّ معه الاختصاص أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء. ومنه قول القائل:

وإذا نظرتُ إليك من ملكٍ   والبحرُ دونك زدتَني نعما

وسمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهر، حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقايلهم تقول: (عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم) والمعنى: إنهم لا

(١) نفس الصفحة.

يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه..»[1].

وقد اطمأن الزمخشري في ذلك إلى بعض تفسيرات لغوية بعينها ساعدته في تأويل كثير من الآيات، وصرفها عن ظاهرها، وكاد يجعل من ذلك تفسيراً مطَّردا، حمل عليه جميع هذه الآيات ذات المدلول الواحد. من ذلك مثلا (مبدأ اللطف) فهنالك آيات كثيرة في القرآن يشعر مدلولها أن الله قد شاء الهداية والإيمان لبعض الناس، ولم يشأهما لآخرين، وشاء لهم الفتنة والضلال، وقد أوَّل الزمخشري ما جاء من هذه الآيات على هذا المعنى بأن الله قد منع ألطافه، وتأييده، وتسهيله، الطائفة الثانية، لأنهم استكبروا، ولم يشاؤوا الإيمان، لأنه علم أن الإيمان لا ينفع معهم. يقول في تفسير آية المائدة: ﴿ومن يردِ اللهُ فتنَته فلن تملكَ له من اللهِ شيئاً أولئك الذينَ لم يردِ اللهُ أن يُطهِّرَ قلوبَهم لهم في الدنيا خِزْيٌ ولهم في الآخرة عذابٌ عظيم﴾: «يرد فتنته: تركه مفتونا وخذلانه، فلن تملك له من الله شيئاً: من لطف الله وتوفيقه شيئاً. أولئك لم يرد الله: أن يمنحهم من ألطافه ما يطهر به قلوبهم، لأنهم ليسوا من أهلها، لعلمه أنها لا تنفع فيهم ولا تنجع»[2].

وقد علق ابن المنير على تعسّف الزمخشري في أمثال هذه التأويلات، فقال: كم يتلجلج والحق أبلج؟ هذه الآية - كما تراها - منطبقة على عقيدة أهل السّنة في أن الله أراد الفتنة من المفتونين، ولم يرد أن يطهر قلوبهم من دنس الفتنة ووضر الكفر... وما أبشع صرف الزمخشري هذه الآية عن ظاهرها بقوله: لم يرد الله أن يمنحهم ألطافه لعلمه أن ألطافه لا تنجع ولا تنفع. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وإذا لم تنجع ألطاف الله تعالى ولم تنفع، فلطف من وإرادة من تنجع؟ وليس وراء الله مطمع»[3].

---

(١) الكشاف: ٤/٦٢٢.

(٢) الكشاف: ١/٤٩٣.

(٣) المرجع السابق.

ويقول الزمخشري في تأويل آية الأنعام: ﴿والذين كذَّبوا بآياتِنا صُمٌّ وبُكْمٌ في الظلماتِ منْ يشأ اللهُ يضلِلْه ومنْ يشأ يجعلْه على صراطٍ مستقيمٍ﴾: «من يشأ الله يضلله، أي يخذله ويخلّه وضلاله، ولم يلطف به لأنه ليس من أهل اللطف، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم، أي يلطف به؛ لأن اللطف يجدي عليه..» [1] وعلى مبدأ اللطف هذا يحمل آية الأنعام: ﴿فمن يردِ اللهُ أن يهديَه يشرحْ صدره للإسلام ومنْ يردْ أن يُضِلَّه يجعلْ صَدرهُ ضيِّقاً حَرَجاً كأنما يَصَّعَدُ في السماء كذلك يجعلُ اللهُ الرِّجسَ على الذينَ لا يؤمنونَ﴾ [2] وآية القصص: ﴿إنك لا تَهْدي من أحببتَ ولكنَّ الله يهدي منْ يشاءُ وهو أعلمُ بالمهتدين﴾ [3] وكلّ ما كان على هذه الشاكلة من الآيات التي تتعلق بمبدأ العدل.

وتوقَّف الزمخشري طويلا عند نوع آخر من آيات يشعر ظاهرها بخلق الله للقبيح، ومشيئته له، وأن الله لو أراد هداية الناس جميعهم وإيمانهم لفعل، ولكنه أراد كفر الكفار وضلالهم، فأوّل المشيئة في أمثال هذه الآيات جميعها بأنها (مشيئة إلجاء وقسر واضطرار) بمعنى أن الله لو شاء أن يرغم الناس جميعها على الإيمان إرغاما، ويضطرهم إليه اضطرارا خارجا عن إرادتهم لفعل، ولكان قادرا على ذلك، ولكنه خلاهم لحريتهم ليمتحنهم، وليكون للثواب والعقاب معنى. يقول في شرح آية يونس: ﴿ولو شاء ربُّكَ لآمن من في الأرض كلُّهم جميعا. أفأنت تكرهُ الناسَ حتى يكونوا مؤمنين﴾: «مشيئة القسر والإلجاء... ألا ترى إلى قوله أفأنت تكره الناس؟ يعني إنما يقدر على إكراههم واضطرارهم إلى الإيمان هو أنت، وإيلاء الاسم حرف الاستفهام للإعلام بأن الإكراه ممكن مقدور عليه، وإنما الشأن في المكره من هو؟ وما هو إلا وحده لا يشارك فيه، لأنه هو القادر على أن يفعل في قلوبهم ما يضطرون عنده إلى الإيمان، وذلك غير مستطاع

---

(١) الكشاف: ٢/١٧.
(٢) الكشاف: ٢/٥٠.
(٣) الكشاف: ٣/٣٣٢.

للبشر..»[1] ويقول أيضاً في تفسير آية النحل: ﴿ولو شاء اللهُ لجعلكم أمَّةً واحدةً ولكنْ يُضِلُّ من يشاء ويهدي منْ يَشاءُ ولتَسْألُنَّ عما كنتُم تعملون﴾: لجعلكم أمة حنيفة مسلمة على طريق الإلجاء والاضطرار، وهو قادر على ذلك، ولكن الحكمة اقتضت أن يضلّ من يشاء، وهو أن يخذل من علم أنه يختار الكفر، ويصمم عليه، ويهدي من يشاء، وهو أن يلطف بمن علم أنه يختار الإيمان، يعني أنه بنى الأمر على الاختيار، وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان، والثواب والعقاب، ولم يبنه على الإجبار الذي لا يُستحق به شيء من ذلك، وحققه بقوله: ﴿ولتسألُنَّ عما كنتم تعملون﴾ ولو كان هو المضطر إلى الضلال والاهتداء لما أثبت لهم عملاً يسألون عنه»[2].

وعلى هذا المعنى اللغوي حمل كل ما كان على هذه الشاكلة من الآيات، كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ولو شاء اللهُ ما اقتتل الذين من بعدِهم من بعدِ ما جاءتْهم البيِّناتُ ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾[3] وقوله في سورة هود: ﴿ولو شاء ربُّك لجعلَ الناسَ أُمَّةً واحدةً ولا يزالون مختلفين. إلا منْ رحِمَ ربُّك ولذلك خلَقَهُمْ﴾[4] وقد تتبع ابن المنير جميع هذه الآيات، فردَّها على الزمخشري، لأن أهل السنة يرون أن كل ما أراده الله - مهما كان - لا بد من تحققه ووقوعه.

٣ ـ النحو في خدمة الاعتزال: وقد يتخذ الزمخشري من النحو سلاحا لخدمة عقيدته، إذا لم يجد في البلاغة، أو في اللغة، ما يسعفه على حمل المعنى على ما يريد. فقوله تعالى في سورة النساء: ﴿إن اللهَ لا يغفرُ أن يُشركَ به ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشَاءُ ومن يشركْ باللهِ فقد افترَى إثماً عظيماً﴾ يدل ظاهره على أن الشرك غير مغفور البتة، وأما ما دونه من الكبائر فمغفور لمن يشاء الله أن يغفر

(١) الكشاف: ٢/٢٩٢.
(٢) الكشاف: ٢/٤٩٢.
(٣) الكشاف: ٢/٣٤٢.
(٤) الكشاف: ١/٢٢٧.

له، فقد أطلق الله نفي مغفرة الشرك، وأثبت مغفرة ما دونه مقرونة بالمشيئة، ولكن هذا يخالف معتقد المعتزلة، لأنهم يسوون بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر في أن كل واحد من النوعين لا يُغفر بدون التوبة. ويحمل الزمخشري الآية على هذا المعنى، ويصرفها عن وجهها، ويلجأ إلى النحو فيقول: «فإن قلت: قد ثبت أن الله عزّ وجلّ يغفر الشرك لمن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. قلت: الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجهين إلى قوله تعالى: ﴿لمن يشاء﴾ كأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك. على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب. ونظيره قولك، إن الأمير لا يبذل الدينار، ويبذل القنطار لمن يشاء. تريد لا يبذل لمن لا يستأهله، ويبذل القنطار لمن يستأهله» فمن الواضح أنه قد تعسّف في التأويل، فحمّل الآية أكثر مما تحتمل خدمة للاعتزال. فجعل المراد مع الشرك عدم التوبة، ومع الكبائر التوبة، وأضاف التوبة إلى المشيئة وهي غير مذكورة في الآية ثم لم يكتفِ بذلك، بل هو، بعد أن قدَّر هذه التوبة، علّقها بأحد القسمين دون الآخر. وقد تتبّع ابن المنير هذا التفسير، فردَّه عليه، وأبان فساده على النحو الذي ذكرناه، ثم علّق على ذلك قائلا: (وما هذا إلا من جعل القرآن تبعا للرأي، نعوذ بالله من ذلك. وأما القدرية فهم بهذا المعتقد يقع عليهم المثل السائر: (السيد يعطي والعبد يمنع) لأن الله تعالى يصرح كرمه بالمغفرة للمصرّ على الكبائر إن شاء، وهم يدفعون في وجه هذا التصريح، ويحيلون المغفرة بناء على قاعدة الأصلح والصلاح التي هي بالفساد أجدر وأحقّ)[1].

والحق بعد ذلك أن الزمخشري قد بدا من خلال تفسيره معتزلياً متعصباً جداً، فالتفسير بأكمله يدور في فلك الاعتزال، في محاولة للدفاع عنه بجميع الوسائل والأسلحة، وهو في أثناء ذلك لا يكتفي بتأويل جميع ما يخالف معتقده، وصرفه عن ظاهره فحسب، ولكنه لا يكن يدع فرصة تمر دون أن ينال من

---

(١) الكشاف: ١/٤٠٢.

خصومه ـ أهل السنة ـ ويسخر منهم، ويرميهم بأقذع العبارات والألقاب، ويسمّيهم المشبّهة والمجبّرة والحشوية. يعرض مثلا لتفسير آية آل عمران: ﴿ولا تكونُوا كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهُم البيِّنات وأولئك لهم عذابٌ عظيمٌ﴾ فيقول: (كالذين تفرّقوا واختلفوا وهم اليهود والنصارى. من بعد ما جاءهم البينات الموجبة للاتفاق على كلمة واحدة، وهي كلمة الحق. وقيل: هم مبتدعو هذه الأمة، وهم المشبّهة والمجبّرة والحشوية وأشباههم) ولذلك علق ابن المنير على قول الزمخشري: (قوله: وهم المشبّهة والمجبّرة والحشوية إن أراد بهم أهل السنة، ومن وافقهم كعادته فقد أفرط في التعصب للمعتزلة)[1].

كما أنه ـ كعادة المعتزلة ـ يلجأ الى الطعن في الحديث وروايته، أو محاولة تأويله إذا خالف مبادىء الاعتزال. فهو يتعرض لآية هود: ﴿فأما الذينَ شَقُوا ففي النار لهم فيها زفيرٌ وشهيقٌ. خالدين فيها ما دامت السمواتُ والأرض إلا ما شاء ربُّكَ﴾ التي تدل على أن مرتكب الكبيرة لا يخلد في نار جهنم، وأنه لا يمكن أن يخرج إلا بمشيئة الله، فيحاول أن يصرفه عن هذا المعنى، ويقول: «وإن قلت: فما معنى الاستثناء في قوله: إلا ما شاء ربك. وقد ثبت خلود أهل الجنة والنار في الأبد من غير استثناء؟ قلت: هو استثناء من الخلود في عذاب النار، ومن الخلود في نعيم الجنة، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالزمهرير، وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار، وبما هو أغلظ منها كلها، وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم... ولا يخدعنك عنه قول المجبّرة: إن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة..» وبعد أن يؤول الآية هذا التأويل المتعسّف يواجه حديث الرسول الكريم الذي رواه عبد الله بن عمرو بن العاص: (ليأتيَنَّ على جهنم يومٌ تُصفق فيه أبوابها، ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً) والذي يمكن أن يحتج به أهل السنة على عدم الخلود في نار جهنم، فيطعن فيه، وفي رواته، ويسخر من هل السنة لاحتجاجهم به،

---

(١) الكشاف: ١/٣٠٦.

ويتهمهم بمخالفة كتاب الله، فيقول: «وما ظنك بقوم نبذوا كتاب الله لما روى لهم بعض النوابت عن عبد الله بن عمرو بن العاص: ليأتين... وقد بلغني أن من الضلال من اغترّ بهذا الحديث، فاعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار. وهذا ونحوه والعياذ بالله من الخذلان المبين. زادنا الله هداية إلى الحق، ومعرفة بكتابه، وتنبيها على أن نعقل عنه. ولئن صحّ هذا عن ابن العاص فمعناه: أنهم يخرجون من النار إلى برد الزمهرير، فذلك خلوّ جهنم، وصفق أبوابها. وأقول: أما كان لابن عمرو في سيفيه، ومقاتلته بهما علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - ما يشغله عن تسيير هذا الحديث..» (١).

وقد لاحظ الدكتور الجويني أن الزمخشري قد يستعين أحيانا بالقراءة التي تساعد على إخضاع تفسير الآية لمذهبه، وأنه أحياناً يستنصر بأضعف الأحاديث الموضوعة لنصرة هذا المذهب الاعتزالي» (٢) وعلى أننا إذا تركنا هذا الجانب السلبي القاتم من كتاب الكشاف، وانتقلنا إلى الجانب الآخر منه، وهو الجانب البلاغي، فإننا سنجد في الكتاب غنى كثيراً، وسنجد فيه ثراء فنياً يجعل للكتاب قيمة بلاغية عالية. وهو ما سنحاول أن نوضحه ونحن نتحدث عن الجانب البلاغي من كتاب الكشاف.

٢ - البلاغة في كتاب الكشاف

حاول الزمخشري في تفسيره - كما ذكرنا قبل قليل - أن يكشف عن أسرار النظم في الذكر الحكيم، وأن يوضح وجه الجمال في إعجازه وروعة تأليفه، وقد رأى أن سر الإعجاز يكمن في نظمه.

يقول عند شرحه لآية طه: ﴿أنْ اقذفيه في التابوتِ فاقذفيه في اليمِّ فليلقِهِ اليمُّ بالساحلِ يأخُذْه عدوٌّ لي وعدوٌّ له﴾: «الضمائر كلّها راجعةٌ إلى موسى، ورجوع

---

(١) الكشاف: ٢/٣٣٦ - ٣٣٧.

(٢) منهج الزمخشري في تفسير القرآن: ١٤١ - ١٤٨.

بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة لما يؤدي إليه من تنافر النظم، فإن قلت: المقذوف في البحر هو التابوت، وكذلك الملقى إلى الساحل قلت: ماضرّك لو قلت: المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت؛ حتى لا تفرّق الضمائر، فيتنافر عليك النظم الذي هو أُمُّ إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر [1] ». ولكن الزمخشري رأى أن يعدل عن استعمال هذا الاصطلاح الذي كان موطن أخذ ورد، والذي كان - كما يقول الدكتور شوقي ضيف - موضع تنازع بين المعتزلة والأشاعرة [2] فآثر أن ينصرف عن هذا الاصطلاح، وأن يستعمل غيره، فرأى أن الإعجاز يمكن اكتشافه بواسطة علمي المعاني والبيان. فهما أهم عدة لمن يريد أن يفسر القرآن الكريم، ويكتشف أسرار جماله، ودقائق تفوقه. يقول في مقدمة تفسيره: « إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح... علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه، وإجالة النظر فيه كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن، فالفقيهُ وإن برّز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلّم وإن بزّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظُ القصص والأخبار، وإن كان من ابن القرّية أحفظ، والواعظ وإن كانَ من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغويّ وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان. وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانّهما همة في معرفة لطائف حجة الله [3] .. ».

وهذه أول مرة يلقانا فيها مثل هذا التمييز بين علوم البلاغة، ومحاولة تقسيمها إلى فنون متعددة. فلم تكن البلاغة قبل الزمخشري مقسمة هذا التقسيم

---

(١) الكشاف: ٣/٤٩.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ: ٢٢١.

(٣) الكشاف: المقدمة ص ك.

الثلاثي المعروف، وإنما كان يطلق أحيانا على مباحثها جميعا اسم البديع كما فعل ابن المعتز مثلا، وبعضهم أطلق عليها اسم البيان كما فعل عبد القاهر. أما الزمخشري فهو أول من قسم البلاغة إلى ثلاثة علوم هي: المعاني، والبيان، والبديع، ولكن هذا لايعني أن الفوارق بين العلوم الثلاثة كانت واضحة تماما في ذهن الزمخشري وهو يتحدث عنها. فقد اختلطت هذه العلوم عنده في أكثر من موضع. فهو مثلا في معرض شرحه لآية البقرة: ﴿شهرُ رمضانَ الذي أُنزل فيه القرآنُ هدىً للناسِ وبيِّنَاتٍ من الهدى والفُرقان فمنْ شهدَ منكُمُ الشهرَ فليصُمْهُ ومن كان مريضا أو على سفرٍ فعِدَّة من أيامٍ أُخَرَ يَريدُ اللهُ بكُمُ اليُسْرَ ولا يريد بكُمُ العُسرَ ولتكملوا العدّةَ ولتكبروا اللهَ على ما هَدَاكُمْ ولعلكم تشكرون﴾ يقول: «لتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر. ولعلكم تشكرون: علة الترخيص والتيسير. وهذا نوع من اللف لطيف المسلك، لا يكاد يهتدي إلى تبينّه إلا النقّاب المحدث من علماء البيان[1]» فهو يجعل «اللفّ» الذي هو من فنون البديع في علم البيان. وقد يتحدث عن فنون البيان تحت اسم البديع أو الصنعة البديعية. يقول في شرحه لآية البقرة: ﴿أولئك الذين اشْتَرُوا الضلالة بالهدى﴾: «إذا قيل: فما معنى ذكر الربح والتجارة كأنّ ثَمّ مبايعة على الحقيقة؟ قلت: هذا من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا[2]» فقد أدخل المجاز في الصنعة البديعية. وفي شروح التلخيص أن الزمخشري كثيرا ما يقع في كلامه تسمية علمي البيان والبديع بعلم البيان، وأنه قد يسمي علوم البلاغة الثلاثة بعلم البديع[3]». كما ذكر الدكتور شوقي ضيف أن السيد الشريف قد نقل عن الزمخشري أنه لم يكن يعدّ البديع علما مستقلا، بل كان يراه ذيلا لعلمي المعاني والبيان[4]. فالزمخشري إذن على الرغم من أنه قام

(١) الكشاف: ١/١٧٢.
(٢) الكشاف: ١/٣.
(٣) انظر شروح التلخيص: ١/١٥١.
(٤) البلاغة تطور وتاريخ: ٢٢٢.

بأول محاولة لقسمة البلاغة إلى علومها الثلاثة إلا أنه لم يضع الحد الفاصل بين موضوعات كل علم. والمهم أن القسمة الثلاثية كانت موجودة في ذهنه، وقد مضى يطبقها على آي الذكر الحكيم آية آية. وقد اهتم بصورة خاصة بعلم المعاني، وأنفق في إيضاحه، والكشف عن وجوهه، الجهد الكبير، وذلك انسياقا وراء عبد القاهر الذي كان الزمخشري يطبّق نظريته في النظم على إعجاز القرآن. وقد كان مفهوم النظم عند عبد القاهر يرتبط بالدرجة الأولى بعلم المعاني. بل هو قد سمّى هذا العلم «علم النظم» أو الأسلوب[1].

فإعجاز القرآن عند الزمخشري يكمن في نظمه وتأليفه، ويمكن الكشف عنه، وإيضاح أسراره بواسطة علمي المعاني والبيان عامة، وعلم المعاني خاصة. وقد بيَّن قيمة هذين العلمين في الكشف عن الإعجاز في أكثر من موضع. تحدث عن أهمية علم البيان، ودوره في حل كثير من المعضلات، والكشف عن غموض بعض الآيات، فقال في آية المائدة: ﴿يدُ اللهِ مغلولةٌ﴾ «ومن لم ينظر في علم البيان عمي عن تبصر محجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية، ولم يتخلص من يد الطاعن إن عبثت به[2]».

ولكن القرآن،بالإضافة إلى إعجازه في نظمه،معجز عند الزمخشري من وجهة أخرى أيضا، وهو مافيه من «الإخبار عن الغيوب» وقد تحدَّث الزمخشري عن هذين الوجهين معا في أكثر من موضع، ذكر في معرض تفسيره لآية يونس ﴿بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمهِ ولما يأْتِهِمْ تأويلهُ كذلك كذّب الذين من قبلِهم فانظرْ كيف كان عاقبةُ المكذّبين﴾ فقال: «معنى: ولما يأْتِهِمْ تأويله، ولم يأتهم بعد تأويل ما فيه من الإخبار بالغيوب. أي عاقبته، حتى يتبيَّن لهم أهو كذب أم صدق؟ يعني أنه كتاب معجز من جهتين: من جهة إعجاز نظمه، ومن جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب. فتسرّعوا إلى التكذيب به من قبل أن ينظروا في

---

(١) المرجع السابق: ٢٢١.

(٢) الكشاف: ١/٥١٠.

نظمه وبلوغه حدّ الإعجاز، وقبل أن يخبروا إخباره بالمغيبات وصدقه[1] وقال أيضا في معرض شرحه لآية هود: ﴿فإنْ لم يستجيبُوا لكم فاعلموا أنما أُنْزِل بعلمِ اللهِ﴾: «متلبسا بما لا يعلمه إلا الله، من نظم معجز للخلق،وإخبار بغيوب لا سبيل لهم إليه[2]». كما ذكر كلَّ وجه منها على حدة في مواطن كثيرة من الكشاف[3]. ولكن الذي عليه المعول الأول في معرفة الإعجاز هو النظم الذي تكشف أسرارَه علومُ البلاغة الثلاثة. وقد راح الزمخشري يطبقها على آيات القرآن الكريم آية آية، مستخدما في ذلك المقاييس البلاغية التي وضعها عبد القاهر الجرجاني، ولا سيما نظريته في النظم وعلم المعاني. وسنحاول الآن أن نلم بالمسائل البلاغية التي تعرّض لها الزمخشري، ونرى كيف طبّقها على آي الذكر الحكيم،في محاولة للكشف عن وجه الجمال فيها، وبيان إعجازها وتفوقها، مقسمة إلى العلوم الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، بادئين بعلم المعاني أولا، لأنه نال الحظ الأوفر من عناية الزمخشري، كما ذكرنا قبل قليل.

١ ـ **علم المعاني:** كانت نظرية علم النظم أو علم المعاني التي ورثها الزمخشري متكاملة عن يدي عبد القاهر تعني باختصار أن سر الجمال في النظم والتأليف إنما يكمن فيما يوجد بين عباراته وتراكيبه من العلاقات النحوية. وقد مضى يوسع ملاحظات عبد الجبار الذي أشار إلى هذه الروابط النحوية بين الكلام، وبيّن أن فصاحة الكلام لا تظهر بين أفراده مستقلة، ولا في الألفاظ المجرّدة، وإنما تظهر بضمها على طريقة مخصوصة. توسَّع الجرجاني في هذه الملاحظات حتى اكتملت على يديه نظرية النظم التي أصبحت تُعرف به،والتي يمكن إجمالها في عباراته التالية: «ليس النظمُ إلا أن تضعَ كلامَك الوضعَ الذي يقتضيه علمُ النحو،

---

(١) الكشاف: ٣٠٠/٣.

(٢) الكشاف: ٢٧٣/٢.

(٣) انظر على سبيل المثال تفسيره للآيتين (٢٣ ـ ٢٤) من سورة البقرة في الكشاف: ٧٤/١ ـ ٧٧.

وتعملَ على قوانينه وأصوله، وتعرفَ مناهجَه التي نُهجت فلا تزيغَ عنها، وتحفظَ الرسومَ التي رُسمت فلا تخلَّ بشي منها، وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظمُ بنظمه غيرَ أن ينظر في وجوه كلِّ باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيدٌ منطلقٌ، وزيدٌ ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلقٌ زيدٌ، وزيدٌ المنطلقُ، والمنطلقُ زيدٌ، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلقٌ. وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرجْ أخرجْ، وإن خرجتَ خرجتُ، وإن تخرجْ فأنا خارج ، وأنا خارجٌ إن خرجت، وأنا إنْ خرجتَ خارجٌ. وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيد مسرعا، وجاءني يسرع، وجاءني وهو مسرع، أو وهو يسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع. فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له. وينظر في الحروف التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كلٌّ واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلا من ذلك في خاص معناه، نحو أن يجيء بـ« ما » في موضع الحال وبـ « لا » إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ « إن » فيما يترجح بين أن يكون وألا يكون، و بـ « إذا » فيما علم أنه كائن. وينظرَ في الجمل التي تسرد، فيعرفَ موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع (الواو) من موضع « الفاء » وموضع « الفاء » من موضع « ثم » وموضع « أو » من موضع « أم » وموضع « لكن » من موضع « بل » ويتصرّف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كلّه، وفي الحذف والتكرار والإضمار والإظهار، فيضع كلا من ذلك في مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له، هذا هو السبيل، فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا، وخطوءه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنىً من معاني النحو قد أصيب به موضعه، ووضع في حقه، أو عُومل بخلاف هذه المعاملة فأزيلَ عن موضعه، واستُعملِ في غير ما ينبغي له. فلا ترى كلاما قد وُصف بصحة نظم أو فساده، أو وُصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل

من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه[1] » وإنما نقلنا هذه العبارة بطولها من دلائل الإعجاز لأنها تعطينا فكرة موضحة عن نظرية النظم الذي هو مراعاة قواعد النحو في تأليف الكلام، وما يترتب على مراعاتها من فروق وتفاوت في حسن الكلام وجودته. وقد أجمل عبد القاهر في الفقرة السابقة مباحث علم المعاني، فتحدّث عن الإسناد وأحواله المختلفة التي يجري فيها،وما يترتب على ذلـك من فروق في المعاني،من حيث كونه اسما أو فعلا، ومعرفة أو نكرة، ومقدما أو مؤخرا، وما يُراعى فيه من فصل ووصل، والفرق بين حروف الوصل المعروفة، والتكرار والحذف والإضمار، وأحوال الشرط والجزاء والنفي والحال. هذا المفهوم عن النظم أو علم المعاني،والمباحث المتعلّقة به هو الذي ورثه الزمخشري عن عبد القاهر،ومضى يطبّقه تطبيقا عمليا دقيقا في تفسيره للقرآن الكريم. وسنحاول الآن أن نلمّ بمباحث علم المعاني وتطبيقاته عليها:

- **التعريف والتنكير**: توقف عند صور متعددة لأل، وأوضح المقصود من التعريف بها. فقد تفيد الجنس. كقوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿الحمد للهِ ربّ العالمين﴾ يقول: «وهو نحو التعريف في: أرسلها العراك. وهو تعريف الجنس. ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كلّ أحد من أن الحمد ما هو، والعراك ماهو من بين أجناس الأفعال،والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم[2] ». وقد تدلّ اللام على الجنس، وتوضّح حقيقته في الوقت نفسه. وقد ذكر هـذا المعنـى في تفسيره لآية البقـرة: ﴿ذلـك الكتـابُ لا ريـب فيـه﴾ وقال: « معناه أن ذكل الكتاب هو الكتاب الكامل، كأن ما عداه مـن الكتـب في مقابلته ناقص، وأنه الذي يستأهل أن يسمّى كتابا، كما تقول: هو الرجل، أي الكامل في الرجولة لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال. وكما قال: هم القوم كل القوم يأم خالد[3] .. » وقد تدل « ألْ » على الجنس،وتفيد الإحاطة

(١) دلائل الاعجاز: ٦٤، ٦٥ تصحيح الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا. مطبعة المنار.(ثانية ١٣٣١ هـ).

(٢) الكشاف: ٨/١.

(٣) الكشاف: ٢٦/١.

والشمول والاستغراق في نوعه، وقد لاحظ هذا المعنى في كلمة «الكتاب» في آية البقرة: ﴿ليس البرّ أنْ تُوَلّوا وجوهَكُم قَبلَ المشرق والمغربِ ولكنّ البر منْ آمنَ باللهِ واليومِ الآخر والملائكةِ والكتابِ والنبيّينَ﴾ فذكر أن الكتاب يراد به جنس كتب الله[1]. وقد تنبه الزمخشري إلى العهد بنوعيه: العهد الحضوري حيث يُشار إلى شيء معهود، ذكرا أو تقديرا في سياق الكلام. كقوله تعالى في آية آل عمران: ﴿فلمَّا وضعتْها قالتْ: ربِّ إني وضعتُها أنْثَى واللهُ أعلمُ بما وَضَعَت وليسَ الذّكَرُ كالأُنْثَى﴾ ومعناه: «وليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وُهبت لها. واللام فيهما للعهد[2]» لأن كلا منهما قد ورد ذكره في سياق الكلام فأصبح له حضور في الذهن. وقد يكون العهد ذهنيا. وحينئذ يضعف أثر أل التعريف حتى يصبح الاسم مبهما كأنه نكرة. ولذلك يجوز أن تُعرب الجملة التي وراءها صفة، وقد لاحظ الزمخشري هذا المعنى في كلمة (المستضعفين) في آية النساء: ﴿إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة﴾ حيث يقول: «إن قلت: الجملة التي هي؛ لا يستطيعون. ما موقعها؟ قلت: هي صفة للمستضعفين أو للرجال والنساء والولدان، وإنما جاز ذلك والجمل نكرات، لأن الموصوف وإن كان فيه حرف التعريف فليس لشيء بعينه كقوله: ولقد أمر على اللئيم يسبني[3]..».

وتوقف الزمخشري مرارا عند تنكير المسند إليه وغيره، وبين المعاني التي يمكن أن يفيدها. فقد يدل على الإشاعة والتعميم كما في آية البقرة: ﴿واتّقوا يوما لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئا ولا يُقبلُ منها شفاعةٌ ولا يؤخذ منها عَدْلٌ﴾ فمعنى التنكير أن نفسا من الأنفس لا تجزي عن نفس منها شيئا من الأشياء. وهو الإقناط الكلي القطّاع للمطامع[4]. وقد يكون التكير للقلة. كما في آية الإسراء: ﴿سبحانَ الذي أسرى بعبدهِ ليلاً﴾ فقد أراد بقوله: «ليلا» بلفظ التنكير تقليل مدة الإسراء، وأنه أسري به في بعض الليل من مكة إلى الشام مسيرة

---

(١) الكشاف: ١/١٦٤.

(٢) الكشاف: ١/٢٧٣.

(٣) الكشاف: ١/٣٤١.

(٤) الكشاف: ١/١٠٢.

أربعين ليلة[١] .وقد يفيد التنكير الكثرة والتعظيم، كما في آية الأعراف: ﴿وجاء السحرةُ فرعونَ قالوا: أإن لنا لأجراً إنْ كنَّا نحن الغالبين﴾ كأنهم قالوا «لابد لنا من أجر. والتنكير للتعظيم كقول العرب: إن له لإبلا، وإن له لغنما. ويقصدون الكثرة[٢] »وقد يشيع التنكير نوعا من الإبهام يفيد التعظيم والتفخيم كما في آية البقرة: ﴿وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذابٌ عظيمٌ﴾فمعنى «تنكير غشاوة، أن على أبصارهم نوعا من الأغطية غير مايتعارفه الناس. وهو غطاء التعامي عن آيات الله، ولهم من بين الآلام نوع عظيم لا يعلم كهنه إلا الله[٣] ».

ـ **التقديم والتأخير:** ومن أغراض التقديم التي لاحظها الزمخشري أن يدل على الاهتمام بالمقدم، والإشارة إلى أنه المقصود بالغرض. وقد لاحظ هذا المعنى في آية النمل: ﴿لقد وُعِدْنا هذا نحن وآباؤنا من قبلُ إنْ هذا إلا أساطيرُ الأوَّلين﴾ فقد قدّم في هذه الآية «هذا» على «نحن وآباؤنا» وفي آية أخرى قدّم نحن وآباؤنا» على «هذا»[٤] والتقديم دليل على أن المقدَّم هو الغرض المعتمد بالذكر، وأن الكلام إنما سيق لأجله. ففي إحدى الآيتين دلّ على أن اتخاذ البعث هو الذي تعمّد بالكلام، وفي الأخرى على أن اتخاذ المبعوث بذلك الصدد[٥].

ومن الاختصاص الذي يفيده التقديم قوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿إياك نعبدُ وإياك نستعينُ﴾ فقد قدّم المفعول به لقصد الاختصاص. كقوله تعالى ﴿قلْ أفغيرَ اللهِ تأمرونّيأعبد﴾ و ﴿قل أغيرَ اللهِ أبغي ربا﴾ والمعنى: «نخصك بالعبادة، ونخصك بطلب المعونة[٦] ». وقد يفيد التقديم تقوية الحكم المسند إلى

---

(١) الكشاف: ٢/٥٠٤.
(٢) الكشاف: ٢/١١٠.
(٣) الكشاف: ١/٤١.
(٤) هي آية المؤمنون ﴿لقد وُعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل﴾.
(٥) الكشاف: ٣/٢٩٩.
(٦) الكشاف: ١/١١.

المقدم، وتعظيم شأنه، كقوله تعالى في آية الانعام:﴿ثم قضَى أجلا وأجلٌ مسمًّى عنده ثم أنتم تمترون﴾ فإن قلت: «المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفا وجب تأخيره، فلم جاز تقديمه في قوله: «وأجل مسمى عنده»؟ قلت: لأنه تخصص بالصفة فقارب المعرفة. فإن قلت: الكلام السائر أن يقال: عندي ثوب جيد، ولي عبد كيِّس، وما أشبه ذلك، فما أوجب التقديم؟ قلت: أوجبه أن المعنى: وأي أجل مسمى عنده تعظيما لشأن الساعة. فلما جرى هذا المعنى وجب التقديم[1].

ـ **أسلوب القصر**: وتوقف عند استعمالات أسلوب القصر في القرآن، فلاحظ أشكالا متعددة منه. من ذلك القصر باستعمال (إنما) كما في آية يوسف: ﴿قال إنما أشكو بثي وحزني إلى الله﴾ فمعنى «إنما أشكو: إني لا أشكو إلى أحد منكم ومن غيركم وإنما أشكو إلى ربي داعيا له وملتجئا إليه فخلوني وشكايتي[2]». وكذلك قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ فهو قصر لجنس الصدقات على الأصناف المعدودة، وأنها مختصة بها لا تتجاوزها إلى غيرها. كأنه قيل: إنما هي لهم لا لغيرهم، ونحو ذلك: إنما الخلافة لقريش. تريد لا تتعداهم، ولا تكون لغيرهم[3]». ولاحظ القصر باستعمال ضمير الفصل كما في آية البقرة: ﴿أولئك على هدى من ربهم، وأولئك هم المفلحون﴾ فقال: «هم فصل، وفائدته الدلالة على أن الوارد بعده خبر لاصفة، والتوكيد وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره[4]». كما لاحظ القصر بالتقديم، وقد مرت بنا أمثلة على ذلك قبل قليل.

ـ **الخبر والإنشاء**: توقف عند الخبر والإنشاء، وأشار إلى الكثير من

(١) الكشاف: ٣/٢.
(٢) الكشاف: ٣٨٧/٢.
(٣) الكشاف: ٣٣٦/١.
(٤) الكشاف: ٢٢١/٢.

أغراض كل منها. ويظهر أن مفهوم الخبر عنده ما كان يحتمل الصدق أو الكذب والإنشاء ما لم يحتمل ذلك، وبالتالي لا يحكم على قائله بالصدق أو الكذب. ويبدو ذلك من خلال تفسيره لآيتي الأنعام: ﴿ولو ترى إذ وُقِفوا على النار فقالوا يا ليتنا نُردُّ ولا نكذبُّ بآيات ربنا ونكون من المؤمنين. بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردُّوا لعادوا لما نهُوا عنه وإنهم لكاذبون﴾ فقد ذكر التمني وأنكر تعلقه بالكذب إلا إذا خرج إلى معنى آخر، فقال: « فقوله: ولا نكذب بآيات ربنا، واعدين بالإيمان كأنهم قالوا: ونحن لا نكذب ونؤمن على وجه الإثبات، وشبهه سيبويه بقولهم: دعني ولا أعود، بمعنى: دعني وأنا لا أعود تركتني أو لم تتركني، ويجوز أن يكون معطوفا على نرد، أو حالا على معنى: ياليتنا نرد غير مكذبين، وكائنين من المؤمنين، فيدخل تحت حكم التمني. فإن قلت: يدفع ذلك قوله: ﴿وإنهم لكاذبون﴾ لأن المتمني لا يكون كاذبا؟ قلت: هذا تمنٍ قد تضمن معنى العدة، فجاز أن يتعلق به التكذيب، كما يقول الرجل: ليت الله يرزقني مالا فأحسن اليك وأكافئك على صنيعك، فهذا تمنٍّ في معنى الوعد، فلو رزق مالا، ولم يحسن إلى صاحبه، ولم يكافئه، كذب[1] ».

وقد أشار إلى توكيد الخبر، والمؤكدات التي تستعمل في ذلك. وذلك في معرض شرحه لآية طه: ﴿قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى﴾ فقال: « فيه تقرير لغلبته وقهره، وتوكيد بالاستئناف وبكلمة التشديد، وبتكرير الضمير، وبلام التعريف، وبلفظ العلو وهو الغلبة الظاهرة بالتفصيل[2] ».

ولاحظ جملة من الأعراض التي يخرج إليها الخبر. فقد يراد منه الوعيد والإنذار كما في آية الشعراء: ﴿فسيأتيهم ما كانوا به يستهزئون﴾ قال: ﴿فسيأتيهم وعيد لهم وإنذار بأنهم سيعلمون إذا مسهم عذاب الله يوم بدر أو يوم القيامة ما الشيء الذي كانوا به يستهزئون[3] ». ولاحظ هذا الغرض للخبر في آية التوبة:

(١) الكشاف: ١١/٢.

(٢) الكشاف: ٥٨/٣.

(٣) الكشاف: ٢٢٦/٣.

﴿فسيرى اللهُ عملكم ورسولهُ والمؤمنون﴾ فقال: «فسيرى الله: وعيد لهم، وتحذير من عاقبة الإصرار والذهول عن التوبة[1]». ومن الأغراض التي يخرج إليها الخبر التهكم والسخرية كما في آية الأعراف: ﴿وما كان جوابَ قومِهِ إلا أنْ قالوا: أَخْرِجُوهُم من قريتِكم إنهم أناسٌ يتطهرونَ﴾ فإن ﴿إنهم أناس يتطهرون﴾ سخرية بهم، وبتطهرهم من الفواحش، وافتخار بما كانوا فيه من القذارة. كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصلحاء إذا وعظهم: أبعدوا عنا هذا المتقشف، وأريحونا من هذا المتزهد[2]». ومن التهكم في الخبر أيضا قوله تعالى في آية الكهف: ﴿وإن يستغيثُوا يُغَاثوا بماءٍ كالمُهلِ﴾ فقوله: يُغاثوا بماء كالمهُل، كقوله: فأعتبوا بالصيلم وفيه تهكم[3]. ومن أغراض الخبر: التحسر والتَحَزُّن كما في آية آل عمران ﴿فلما وضَعَتْها قالت: ربّ إني وضعتُها أُنثى واللهُ أعلمُ بما وَضَعَتْ﴾ فقد «قالته تحسراً على ما رأت من خيبة رجائها وعكس تقديرها. فتحزنت إلى ربها؛ لأنها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكرا ولذلك نذرته محررا للسدانة، ولتكلمها بذلك على وجه التحسر والتحزن قال الله تعالى: ﴿واللهُ أعلم بما وضعت﴾ تعظيما لموضوعها وتجيهلا لها...[4]» ومعنى ذلك أن من أغراض الخبر أيضا التعظيم فقد لاحظه ـ كما رأينا ـ في ﴿واللهُ أعلمُ بما وضعتْ﴾ فهو تعظيم لشأن المولود الذي استهانت به. ومن التعظيم كذلك آية طه: ﴿فتعالى اللهُ الملكُ الحقُّ﴾ ففيه استعظام له ولما يصرِّف عليه عباده من أوامره ونواهيه ووعده ووعيده، والإ دارة بين ثوابه وعقابه على حسب أعمالهم..[5]».

ويتوقف الزمخشري عند بعض ألوان الكلام الإنشائي، كالأمر، فيذكر من

---

(١) الكشاف: ٢/٢٤٧.
(٢) الكشاف: ٢/٩٩.
(٣) الكشاف: ٢/٢٦١.
(٤) الكشاف: ١/٢٧٣.
(٥) الكشاف: ٣/١٨١.

أغراضه البلاغية التي يخرج إليها التهكم، كما في آية النساء: ﴿بشِّرْ المنافقين بأنّ لهم عذاباً أليماً﴾ حيث وضع بشِّـر مكان أخبر تهكما بهم[1]. ومن أغراض الأمر: التهديد والوعيد كما في قوله تعالى في آية القلم: ﴿فذرني ومن يكذب بهذا الحديث﴾ ففيه تسلية لرسول الله وتهديد للمكذبين[2] ومما يمكن أن يفيده الأمر التسـويه كما في آية الطور: ﴿اصْلَوْها فاصبِرُوا أو لا تصبِروا سواءٌ عليكم إنما تُجْزَوْنَ ما كنتم تعملون﴾ أي سواء عليكم الأمران، الصبر وعدمه[3].

ومن ألـوان الإنشاء التي توقف عندها الزمخشري النهي. وذكر من أغراضه البلاغية التي يخرج إليها الإلهاب والتهييج كما في آية آل عمران: ﴿الحقُّ من ربِّك فلا تكنْ من المُمترينَ﴾ فقد نهى عن الامتراء «ونهيه عن الامتراء من باب التهييج لزيادة الثواب والطمأنينة،وأن يكون لطفا لغيره[4]» كما لاحـظ أن الأمر يتفاوت على حسب صدوره من الأعلى إلى الأدنى أو العكس، فهو والدعاء صيغة واحدة، وكلاهما طلب، وإنما يتفاوتان في الرتبة. فإذا صدر من الأدنى إلى الأعلى سمّي دعاء، وحينما يتجه من الأعلى إلى الأدنى فهو أمر. وقد ذكر ذلك في معرض شرحه لآية الفاتحة: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾[5].

وتوقف طويلا في بحث الإنشاء عند الاستفهام، وأشار إلى عدد من أغراضه البلاغية، منها التعجب كما في آية البقرة: ﴿أتجعل فيها منْ يفسدُ فيها ويسفك الدّماء﴾ فقوله: «أتجعل فيها، تعجب من أن يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية، وهو الحكيم الذي لا يفعل إلا الخير ولا يريد الا الخير[6]». ومن أغراضه أيضاً الاستبعاد، كما في آية مريم[7]: ﴿أنى يكونُ لي غُلامٌ؟﴾ ففي هذا

---

(١) الكشاف: ٤٤٧/١.
(٢) الكشاف: ٤/
(٣) الكشاف: ٤٠٩/٤.
(٤) الكشاف: ٢٨٢/١.
(٥) الكشاف: ١٢/١.
(٦) الكشاف: ٩٣/١.
(٧) الكشاف: ٧١/٣.

الاستفهام استبعاد من حيث العادة كما قالت مريم. ومن أغراضه التجهيل كما في آية الحجرات: ﴿أَتُعَلِّمون اللهَ بدينكم؟﴾ ففي هذا الاستفهام تجهيل لهم[(١)]. والتوبيخ كما في آية الأعراف: ﴿قال مَا مَنَعك ألا تسجد إذ أمرتُك؟﴾ فإن قلت: لم سأله عن المانع من السجود وقد منعه؟ قلت: للتوبيخ، وإظهار معاندته وكفره وكبره وافتخاره وازدرائه لأصل آدم، وأنه خالف أمر ربه معتقدا أنه غير واجب عليه..[(٢)]». ومن التوبيخ آية فاطر: ﴿أو لم نُعَمِّرْكم ما يتذكر فيه من تذكرَ؟﴾ فالاستفهام هنا توبيخ من الله، يعني: فنقول لهم[(٣)]..» ومن الأغراض التي يدل عليها الاستفهام الإنكار والتبكيت. كقوله تعالى في آية الأعراف: ﴿أوعجبتُم أنْ جاءكم ذِكْرٌ من ربِّكُمْ على رجل منكم؟﴾ فالهمزة للإنكار[(٤)]. ومنه آية البقرة: ﴿أفكلما جاءكم رسولٌ بما لا تَهْوى أنفسُكم استكبرتُم؟﴾ يقول: استكبرتم عن الإيمان به، فوسط بين الفاء وما تعلقت به همزة التوبيخ والتعجيب من شأنهم[(٥)]. ومن الأغراض التي يخرج إليها الاستفهام التصغير والاستهانة كآية الفرقان: ﴿وقالوا مال هذا الرسول يأكلُ الطعامَ﴾ يقول: «وقعت اللام في المصحف مفصولة، عن هذا... وفي هذا استهانة وتصغير لشأنه، وتسميته بالرسول سخرية منهم وطنز...[(٦)]». ومن أغراض الاستفهام التي لاحظها الزمخشري الاستعظام. كما في آية البقرة: ﴿قال أنى يُحيي هذه اللهُ بعد موتها﴾ فهذا اعتراف بالعجز عن معرفة طريقة الإحياء والاستعظام لقدرة المحيي[(٧)]. ومن هذه الأغراض أيضا السخرية والهزء كما في آية هود: ﴿قالوا يا شعيبُ أصلواتك تأمُركَ أن نترك ما يعبدُ آباؤنا؟﴾ فقصدوا بقولهم :أصلواتك تأمرك

(١) الكشاف: ٤/٣٧٨.
(٢) الكشاف: ٢/٧٠.
(٣) الكشاف: ٣/٤٨٦.
(٤) الكشاف: ٢/٩١.
(٥) الكشاف: ١/١٢١.
(٦) الكشاف: ٣/٢٠٩.
(٧) الكشاف: ١/٢٣٤.

السخرية والهزء »[1]. وقد يخرج الاستفهام إلى معنى الأمر كقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة؟﴾ أرأيت بمعنى أخبرني[2].. » وقد يدل الاستفهام على معنى التمني والاستبطاء، كما في آية البقرة: ﴿وَزُلْزِلُوا حتى يقولَ الرسولُ والذينَ آمنوا معه: متى نصرُ اللهِ؟﴾« قالواذلك ومعناه طلب الصبر وتمنيه واستطالة زمان الشدة، وفي هذه الغاية دليل على تناهي الأمر في الشدة وتماديه في العظم[3].. » ويحمل الاستفهام أحيانا معنى التقرير كآية يونس: ﴿قل أرأيتم ما أنزل اللهُ لكمَ منْ رزقٍ فجعلتُم منه حلالا وحراما. قلْ: آللهُ أذِنَ لكُمْ أمْ على اللهِ تَفْتَرُون؟﴾ « فيجوز أن تكون الهمزة للإنكار، وأم منقطعة بمعنى: بل أتفترون على الله، تقريرا للافتراء. وكفى بهذه الآية زاجرة زجرا بليغا[4] ».

كما توقف من أغراض الإنشاء عند النداء، فذكر بعض الأغراض التي يخرج إليها. كمعنى الهزء والسخرية في آية الحجر: ﴿يا أيُها الذي نُزُل عليه الذكر إنك لمجنون﴾ يقول الزمخشري« وكأن هذا النداء منهم على وجه الاستهزاء كما قال فرعون: ﴿إن رسولَكم الذي أُرسل إليكم لمجنون﴾ والمعنى إنك لتقول قول المجانين حين تدَّعي أن الله نزَّل عليك الذكر..[5] ».

وفرَّق بين النداء بالأحرف المختلفة، فلاحظ أن من الأحرف ما يكون لنداء القريب، ومنها ما يكون لنداء البعيد، وقد يوضع أحدهما مكان الآخر لأغراض بلاغية يقول في شرحه لآية البقرة: ﴿يا أيها الناسُ اعبدُوا ربَّكم الذي خَلَقكُم والذين من قبلِكم﴾: « هو خطاب لمشركي مكة. و (يا) حرف وضع في أصله لنداء البعيد، صوت يهتف به الرجل بمن يناديه، وأما نداء القريب فله (أي) و (الهمزة) ثم استعمل في مناداة من سها وغفل وإن قَرُب تنزيلا له منزلة من بعُد.

(١) الكشاف: ٢/٣٢٧.
(٢) الكشاف: ٢/٢٧٢.
(٣) الكشاف: ١/١٩٤.
(٤) الكشاف: ٢/٢٢٧.
(٥) الكشاف: ٢/٤٤٤.

فإذا نودي به القريب المقاطن فذلك للتأكيد المؤذن بأن الخطاب الذي يتلوه مَعْنِيٌّ به جدا. فإن قلت فما بال الداعي يقول في جُؤاره: يارب، ويالله، وهو أقرب إليه من حبل الوريد، وأسمع به وأبصر؟ قلت: هو استقصار منه لنفسه، واستبعاد لها من مظانِّ الزلفى وما يقرِّبه إلى رضوان الله ومنازل المقربين هضما لنفسه، وإقرارا عليها بالتفريط في جنب الله، مع فرط التهالك على استجابة دعوته، والإذن لندائه وابتهاله[1] ».

الفصل والوصل: أطال الزمخشري الحديث عن هذين اللونين، فأشار إلى دقة استعمال القرآن لهما، وأن لكل منهما موضعا أدخل في التعبير عن المراد من الآخر. فمن الغايات التي يستعمل الفصل لأجلها أن يوضِّح ما قبله ويبيِّنه. كما في آية آل عمران: ﴿كنتمُ خيرَ أمة أُخرجتْ للناسِ تأمُرون بالمعروف وتنْهَوْن عن المنكرِ﴾ فقوله: (تأمرون) كلام مفصول « مستأنف بين به كونهم خير أمةَ. كما تقول: زيد كريم، يطعم الناسَ ويكسوهم، ويقوم بما يصلحهم[2].. » ومثله آية آل عمران أيضا: ﴿ليسوا سواءً من أهل الكتابِ أمّةٌ قائمةيتلُون آياتِ اللهِ آناءَ الليلِ وهُمْ يَسْجدون﴾ فقوله: « من أهل الكتاب أمةقائمة » كلام مستأنف لبيان قوله: ليسوا سواء[3] وقد يُستعمل الفصل لتأكيد المتقدم، وتقرير معناه في الأذهان بما يدفع عنه كل شبهة أو غموض كما في آية البقرة: ﴿قالوا: إنا معكم، إنما نحن مستهزئون﴾ فالكلام فيه فصل، فإن سألت: « أنى تعلّق قوله: إنما نحن مستهزئون بقوله: إنا معكم؟ قلت: هو توكيد له؛ لأن قوله: إنا معكم، معناه الثبات على اليهودية. وقوله: إنما نحن مستهزئون، ردّ للإسلام، ودفع له عنهم، لأن المستهزيء بالشيء المستخفّ به، منكرٌ له، ودافع لكونه معتداً به، ودفع نقيض الشيء تأكيد لثباته أو بدل منه، لأن من حقَّر الإسلام فقد عظّم الكفر. أو استئناف، كأنهم اعترضوا عليهم حين قالوا: إنا معكم،

(١) الكشاف: ١/٦٨.
(٢) الكشاف: ١/٣٠٧.
(٣) الكشاف: ١/٣٠٩.

فقالوا: فما بالكم إن صحّ أنكم معنا توافقون أهل الإسلام؟ فقالوا: إنما نحن مستهزئون[1]..». فمن الواضح أنه جعل الفصل في الآية السابقة للتأكيد أو البدل، أو إجابة عن سؤال مقدّر.

وحينما يكون للفصل هذه الدلالات المعنوية يبدو الكلام عندئذ ملتحما، مترابط الأجزاء، ويبدو النظم متماسكا، آخذا بعضه برقاب بعض. وقد توقف الزمخشري طويلا عند آيتي البقرة: ﴿ألم. ذلك الكتابُ لا ريبَ فيه هدًى للمتقينَ﴾ يبيِّن فائدة الفصل بين الجمل، فقال بعد أن ساق أولا بعض الأقوالَ التي ذكرت في ذلك: «والذي هو أرسخ عرقا في البلاغة أن يُضرب عن هذه المحال صفحا، وأن يقال: إن قوله: (ألم) جملة برأسها، وطائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها و (ذلك الكتاب) جملة ثانية، و (لا ريب فية) ثالثة، و (هدى للمتقين) رابعة. وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة، وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية آخذاً بعضها بعنق بعض. فالثانية متحدة بالأولى، معتنقة لها، وهلم جراً إلى الثالثة والرابعة. بيان ذلك أنه نبَّه أولا على أنه الكلام المُتَحَدَّى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال، فكان تقريرا لجهة التحدي، وشداً من أعضاده، ثم نفى عنه أن يتشبَّث به طرف من الريب، فكان شهادة وتسجيلا بكماله؛ لأنه لا كمالَ أكملُ مما للحق واليقين، ولا نقصَ أنقصُ مما للباطل والشبهة، ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين، فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله، وحقا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه..[2]».

ويقارن بين استعمال العطف في جملتي آية البقرة: ﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ وبين طرح العاطف واستعمال الفصل في آية الأعراف: ﴿أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون﴾ فلاحظ اختلاف الخبر

---

(١) الكشاف: ١/٥٠.

(٢) الكشاف: ١/٢٩.

والمعنى في الكلامين، فقد اختلف الخبران في الحالة الأولى « فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة، فإنهما يتفقان، لأن التسجيل عليهم بالغفلة، وتشبيههم بالبهائم شيء واحد، فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل[1] » وهكذا يلاحظ الزمخشري دائما الفروق بين الأسلوبين من حيث المعنى، وأن استعماله في القرآن الكريم لم يرد إلا على حسب ملاءمته للحال والمعنى. كما مضى في أكثر من موضع يبيِّن معاني حروف الوصل المختلفة، ويوضح الفروق الدقيقة التي توجد بينها، مشيرا إلى دقة استعمال الذكر الحكيم لكلّ حرف منها في مكانه الملائم، وكذلك يلاحظ الفرق بين استعمال الوصل بالواو والفصل في آيات البقرة، فقد وردت ثلاث آيات هي: ﴿يسألونك ماذا ينفقون﴾ وقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الشهرِ الحرام﴾ وقوله: ﴿يسألونك عن الخمر﴾ مجردة من الواو، ثم أعقبتها: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ ثم: ﴿ويسألونك عن اليتامى﴾ ثم: ﴿ويسألونك عن المحيض﴾ مقرونة بالواو. فيقول الزمخشري: « فإن قلت: ما بال (يسألونك) جاء بغير واو ثلاث مرات ثم مع الواو ثلاثاً؟ قلت: كان سؤالهم عن تلك الحوادث الأول وقع في أحوال متفرقة. فلم يؤتَ بحروف العطف لأن كلّ واحد من السؤالات سؤال مبتدأ، وسألوا عن الحوادث الأخرى في وقت واحد، فجيء بحرف الجمع لذلك، كأنه قيل: يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر، والسؤال عن الإنفاق، والسؤال عن كذا وكذا...[2] ».

ـ **الحذف:** تحدَّث عن الحذف وبين أثره، فأشار إلى حذف الأجوبة كما في آية البقرة: ﴿ولو يرى الذين ظَلَموا إذ يَرَون العذابَ أنّ القوةَ للهِ جميعا وأنّ اللهَ شديدُ العذاب﴾« أي لو يعلم هؤلاء الذين ارتكبوا الظلم العظيم بشركهم أن القدرة كلّها لله على كل شيء من العقاب والثواب دون أندادهم، ويعلمون شدة عقابه للظالمين إذا عاينوا العذاب يوم القيامة؛ لكان منهم ما لا يدخل تحت

(١) الكشاف: ١/٣٦.

(٢) الكشاف: ١/٢٠٣.

الوصف من الندم والحسرة ووقوع العلم بظلمهم وضلالهم. فحذف الجواب كما في قوله: ﴿ولو ترى إذ وقفوا﴾ وقولهم: (لو رأيت فلانا والسياط تأخذه).. أي: لو ترى ذلك لرأيت أمرا عظيما[1] ». ويشير إلى حذف الجار والمجرور في آية الفاتحة: ﴿إياك نعبدُ وإياكَ نستعين﴾ فيرى أن الاستعانة ها هنا قد أطلقت بعدم تقييدها بالجار والمجرور لتفيد الشمول والعموم. يقول: « إن قلت: لم أطلقت الاستعانة؟ قلت: ليتناول كلّ مستعان فيه. والأحسن أن تراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة[2] » ويتوقف عند حذف المعمول الذي هو الجار والمجرور في آية الإسراء: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾ حذف معمول (أمرنا) ولم يُجزْ الشريف المرتضى قبله أن يكون هو (الفسق) لأن الله لا يجوز أن يفعل القبيح، وجعلها من باب قولهم (أمرته فعصى، ودعوته فأبى) والمراد أمرته بالطاعة، ودعوته إلى الإجابة والقبول[3]. ولكن الزمخشري لا يعجبه هذا الوجه ويردّه بقوله: « أمرناهم ففسقوا، أي بالفسق ففعلوا. والأمر مجاز لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا. وذلك لا يكون. فبقي أن يكون مجازا.. فإن قلت: هلا زعمت أن معناه: أمرناهم بالطاعة ففسقوا؟ قلت: لأن حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف بحذف ما الدليل قائم على نقيضه؟ وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه، وهو كلام مستفيض. يقال: أمرته فقام، وأمرته فقرأ، ولا يفهم منه إلا أن المأمور به قيام أو قراءة، ولو ذهبت تقدّر غيره فقد رمت من مخاطبك علم الغيب. ولا يلزم على هذا قولهم: أمرته فعصاني، أو فلم يمتثل أمري، لأن ذلك منافٍ للأمر مناقض له. ولا يكون ما يناقض الأمر مأموراً به. فكان محالا أن يُقصد أصلا حتى يجعل دالا على المأمور به. فكان المأمور به في هذا الكلام غير مدلول عليه ولا منويّ، لأن من يتكلم بهذا الكلام فإنه لا ينوي لأمره مأمورا

---

(١) الكشاف: ١/١٥٩.

(٢) الكشاف: ١/١٢.

(٣) الكشاف: ١/٧٢.

به، وكأنه يقول: كان مني أمر فلم تكن منه طاعة، كما أن من يقول: فلان يعطي ويمنع، ويأمر وينهى. غير قاصد إلى مفعول. فإن قلت: هلا كان ثبوت العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء، وإنما يأمر بالقصد والخير دليلا على أن المراد: أمرناهم بالخير ففسقوا؟ قلت: لا يصحّ ذلك؛ لأن قوله: (ففسقوا) يدافعه. فكأنك أظهرت شيئا وأنت تدعي إضمار خلافه. فكان صرف الأمر الى المجاز هو الوجه ونظير (أمر) شاء في أن مفعوله استفاض فيه الحذف لدلالة ما بعده عليه. تقول: لو شاء لأحسن إليك. ولو شاء لأساء إليك. تريد: لو شاءالإحسان، ولو شاء الإساءة. فلو ذهبت تضمر خلاف ما أظهرت، وقلت: قد دلت حال من أسندت إليه المشيئة أنه من أهل الإحسان، أو من أهل الإساءة، فاترك الظاهر المنطوق به، وأضمر ما دلت عليه حال صاحب المشيئة لم تكن على سداد...»[1]

فقد قيّد هنا الحذف بأن يكون في الكلام ما يدل عليه،ويشير إليه؛حتى لا تكون المسألة رجما بالغيب. وتوقف طويلا عند حذف المفعول به، فذكر بعض الأفعال التي استفاض على الألسنة حذف مفعولها. وقد أشار في العبارة السابقة إلى فعل (شاء) الذي كثر فيه الحذف، لأن الكلام يدل عليه. ولكن الحذف يصبح غير جائز إذا كان مفعوله يدل على أمر خاص لا يظهر من الكلام. يقول في آية البقرة: ﴿ولو شاءَ اللهُ لذهبَ بسمعِهم وأبصارِهم﴾ «إن مفعول شاء محذوف لأن الجواب يدل عليه. والمعنى: لو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارِهم لذهب بها. ولقد تكاثر الحذف في (شاء) و(أراد) لا يكادون يبرزون المفعول: إلا في الشيء المستغربْ كنحو قوله: فلو شئت أن أبكي دما لبكيته»[2] ويتوقف عند **فعل** (علم) الذي حذف مفعوله في آية البقرة: ﴿فلا تجعَلُوا للهِ أنداداً وأنتم تعلمون﴾ ويشير إلى الفائدة من حذفه فيقول: «مفعول

---

(١) الكشاف: ٢/٥١٠.

(٢) الكشاف: ١/٦٦.

يعلمون متروك. كأنه قيل: وأنتم من أهل العلم والمعرفة. والتوبيخ فيه آكد، أي أنتم العرّافون المميّزون، ثم إن ما أنتم عليه في أمر ديانتكم من جعل الأصنام لله أنداداً هو غاية الجهل، ونهاية سخافة العقل. ويجوز أن يقدّر: وأنتم تعلمون أنه لا يماثل، أو: وأنتم تعلمون ما بينه وبينها من التفاوت، أو وأنتم تعلمون أنها لا تفعل مثل أفعاله. كقوله: ﴿هلْ مِن شركـائِكـم مَـنْ يفعـلُ مـن ذلكُـمْ مـن شيء﴾[1]»فكأن حذف المفعول هنا قد أطلق للخيال تصور جميع هذه المعاني التي ذكرها، مما يجعل الكلام أدخل في التوبيخ،وآكد له.

الإطناب: وإذا كان للإيجاز والحذف والاختصار جماله في بعض المواضع، فإن هذا لا يطَّرد دائما، وهنالك مواطن تحتاج إلى الإطالة والإطناب، ويكون الإسهاب والتكرار أدخل في التعبيرعنها، لاحظ عند شرحه لآيات البقرة التي شبَّهت حال الذين اشتروا الضلالة بالهدي بحال الذي استوقد نارا ثم ذهب الله بنوره، أو بصيِّب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق، أن الآيات قد أطالت في شرح حالهم لغاية. فبعد التشبيه الأول ثنَّى الله سبحانه في شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف، وإيضاحا غب إيضاح، ثم يعقِّب على ذلك مبينا أن للإيجاز مواضع وللإطالة مواضع فيقول: «وكما يجب على البليغ في مظان الإجمال أن يجمل ويوجز، فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والإشباع أن يفصّل ويشبع. أنشد الجاحظ:

يرمُـون بـالخُطَـبِ الطِـوالِ وتَـارةً   وحْـيَ الملاحــظِ خِيْفَــةَ الرُّقَبــاء

ومما جاء من تكرار التمثيل قوله تعالى:﴿وما يستوي الأعمى والبصيرُ ولا الظلماتُ ولا النورُ ولا الظِلُّ ولا الحرورُ وما يستوي الأحياءُ ولا الأمواتُ﴾ وألا ترى إلى ذي الرمة كيف صنع في قصيدته:

أذاكَ أمْ نمشٌ بـالـوشي أكـرعُــهُ   أذاك أم خاضبٌ بالسيّ مرتعه..»[2]

---

(١) الكشاف: ١/٧٢.

(٢) الكشاف: ١/٥٩ - ٦٠.

وقد يكون في الذكر والتطويل زيادة في إيضاح المدلول عليه وتجليته، كما في آية الأحزاب: ﴿ما جعل اللهُ لرجلٍ من قلبين في جوفِه﴾ فإن سأل سائل: «أي فائدة في ذكر الجوف؟ قلت: الفائدة فيه كالفائدة في قوله: ﴿القلوب التي في الصدور﴾ وذلك ما يحصل للسامع من زيادة التصور والتجلي للمدلول عليه؛ لأنه إذا سمع به صور لنفسه جوفا يشتمل على قلبين. فكان أسرع إلى الإنكار..»[1] وقد تكون فائدة الذكر والزيادة الإحاطة والشمول، كما في آية الأنعام: ﴿وما من دابةٍ في الأرضِ ولا طائرٍ يطيرُ بجناحيه إلا أُممٌ أمثالُكم﴾ فإن معنى زيادة «في الأرض» و«يطير بجناحيه» هو زيادة التعميم والإحاطة كأنه قيل: وما من دابة قط في جميع الأرضين السبع، وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم، محفوظة أحوالها، غير مهمل أمرها، والغرض من ذلك... الدلالة على عظم قدرته، ولطف علمه، وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس»[2] ويعرض للتكرار في أكثر من موضع فيبيّن الغرض منه. فقد تكون الفائدة منه زيادة معنى، كما في آية الأعراف: ﴿يسألونك عن الساعة أيانَ مُرساها قُلْ إنما علْمُها عندَ ربّي لا يُجَلِّيها لوقتِها إلا هو... يسألونك كأنك حَفِيٌّ عنها قل إنما علْمُها عند اللهِ ولكنّ أكثرَ الناسِ لا يعلمون﴾ فقد كرر (يسألونك) و(إنما علمها عند الله) وذلك «للتأكيد، ولما جاء به من زيادة قوله: ﴿كأنك حفيّ عنها﴾ وعلى هذا تكرير العلماء الحذاق في كتبهم، لا يخلون المكرر من فائدة زائدة»[3] وقد يكون التكرار لتفصيل مجمل، وإيضاح عام. كما في آية النساء: ﴿ولأبويه لكلِّ واحدٍ منهما السُّدُسُ﴾ فلكل واحد منهما السدس بدل من أبويه، وقد كرر العامل «وفائدة هذا البدل أنه لو قيل: ولأبويه السدس، لكان ظاهره اشتراكهما فيه، ولو قيل: ولأبويه السدسان لأوهم قسمة السدسين عليهما على التسوية وخلافها. فإن قلت: فهلا قيل: ولكل واحد من أبويه السدس؟ وأي فائدة في

(١) الكشاف: ٣/٤١٢.
(٢) الكشاف: ٢/١٦. (٣) الكشاف: ٢/١٤٥.

ذكر الأبوين أولا، ثم الإبدال منهما؟ قلت: لأن في الإبدال والتفصيل بعد الإجمال تأكيدا وتشديدا كالذي تراه في الجمع بين المفسر والتفسير..»[1].

ح ـ **الإضمار والإظهار:** ويلاحظ الزمخشري أن الكلام في القرآن قد يخرج على مقتضى الظاهر، مراعاة لأحوال الكلام والغاية التي يرمي إليها الخطاب. ففي آية البقرة: ﴿منْ كان عدواً للهِ وملائكتِه ورسلِه وجبريلَ وميكال فإنّ اللهَ عَدُوٌّ للكافرينَ﴾ يلاحظ أن الظاهرُ وُضع موضع المضمر. فقال: (عدو للكافرين) ولم يقل: (عدو لهم) يقول الزمخشري: «جاء بالظاهر ليدل على أن الله إنما عاداهم لكفرهم، وأن عداوة الملائكة كفر، وإذا كانت عداوة الأنبياء كفراً فما بال الملائكة وهم أشرف؟ والمعنى: من عاداهم عاداه الله وعاقبه أشد العقاب..»[2] فحرصا على إظهار معنى الكفر، والدلالة على خطره عدل عن الضمير إلى استعمال الاسم الظاهر. وفي آية النور: ﴿لولا إذ سمعتُموه ظنّ المؤمنون والمؤمناتُ بأنفسِهم خيراً وقالُوا: هذا إفكٌ مبينٌ﴾ عدل أيضاً عن الضمير إلى الظاهر. يقول: «وإن قلت: هلا قيل: لولا إذ سمعتموه ظننتم بأنفسكم خيرا وقلتم؟ ولم عدل عن الخطاب إلى الغيبة، وعن الضمير إلى الظاهر؟ قلت: ليبالغ في التوبيخ بطريقة الالتفات، وليصرح بلفظ الايمان دلالة على أن الاشتراك فيه مقتضٍ ألا يصدّق مؤمن على أخيه، ولا مؤمنة على أختها قول عائب ولا طاعن، وفيه تنبيه على أن حق المؤمن إذا سمع قالة في أخيه أن يبني الأمر فيها على الظن لا على الشك»[3] وقد تعاقب الإضمار والإظهار في آية العنكبوت: ﴿قلْ سيرُوا في الأرضِ فانظُروا كيفَ بدأ الخلقَ ثم اللهُ يُنْشِيءُ النشأةَ الآخِرَةَ إنّ الله على كلِّ شَيءٍ قديرٌ﴾ فقد أوقع المضمر موضع المظهر في قوله: (كيف بدأ) وأوقع المظهر موقع المضمر في قوله: (ثم الله ينشيء) وكل ذلك لغاية. يقول الزمخشري: «إن قلت: ما معنى الإفصاح باسمه مع إيقاعه مبتدأ في قوله: ثم اللهُ ينشيء النشأة الآخرة، بعد إضماره في قوله:

---

(١) الكشاف: ٣٧٢/١.

(٢) الكشاف: ١٢٧/١ (٣) الكشاف: ١٧٢/٢.

كيف بدأ الخلقَ، وكان القياس أن يقال: كيف بدأ الله الخلق ثم ينشيء النشأة الآخرة؟ قلت: الكلام معهم كان واقعا في الإعادة، وفيها كانت تصطكّ الرّكب، فلما قرّرهم في الإبداء بأنه من الله احتجّ عليهم بأن الإعادة إنشاء مثل الإبداء، فإذا كان الله الذي لا يعجزه شيء هو الذي لم يعجزه الإبداء فهو الذي وجب ألا تعجزه الإعادة. فكأنه قال: ثم ذاك الذي أنشأ النشأة الأولى هو الذي ينشيء النشأة الآخرة، فللدلالة والتنبيه على هذا المعنى أبرز اسمه وأوقعه مبتدأ »[1] .

ط ـ **العلاقات النحوية للإسناد:** إن مباحث علم المعاني لا تتجرد عن الدلالات النحوية، ولا تنفك عنها. وقد رأينا أن نظرية النظم، أو نظرية علم المعاني، كما تكاملت على يدي الجرجاني، وورثها الزمخشري ليطبقها في تفسير القرآن الكريم إنما تقوم أصلا على ملاحظة العلاقات والروابط النحوية التي توجد بين العبارات والتراكيب. ومن الواضح أن جميع مباحث علم المعاني التي أشرنا إليها فيما تقدم لم تكن تخلو من تلك الروابط والدلالات النحوية، ولكن الزمخشري،وهو يحاول اكتشاف دقائق النظم القرآني وبيان أسراره، يستخدم النحو على نطاق واسع جدا في إيضاح هذه الدقائق والأسرار الأسلوبية التي يتميز بها التأليف القرآني، ويحاول دائما أن يربط بين النحو البلاغة في سبيل ذلك فقد كان النحو في خدمة النظم والبلاغة، بل كان جزءاً لا ينفصل عنها. فقد لاحظ الزمخشري تغير أحوال الإسناد لما فيه صالح المعنى، وإبراز نكتة بلاغية فيه. ففي آية لقمان: ﴿يا أيّها الناس اتّقوا ربّكُمْ واْخشَوْا يوما لا يَجْزِي والدٌ عن ولدِهِ ولا مولودٌ هو جازٍ عن والده شيئاً إنَّ وعْدَ اللهِ حقٌّ﴾ آثر النظم القرآنيّ **استعمال الجملة الاسمية** (ولا مولودٌ هو جازٍ) وعطفها على الجملة الفعلية التي قبلها؛ لما في الجملة الإسمية من معنى التأكيد الذي يتطلبه معنى الآية. يقول الزمخشري: « ولا مولودٌ هو جازٍ عن والده شيئاً » واراد على طريق

---

(١) الكشاف: ٣/٣٥٣ .

من التوكيد، لأن الجملة الاسمية آكد من الفعلية وقد انضم إلى ذلك قوله: (هو) وقوله: (مولود) والسبب في مجيئه على هذا السنن أن الخطاب للمؤمنين وعليهم، وقُبض آباؤهم على الكفر وعلى الدين الجاهلي، فأريد حسم أطماعهم وأطماع الناس فيهم أن ينفعوا آباءهم في الآخرة، وأن يغنوا عنهم من الله شيئاً، فلذلك جيء به على الطريق الآكد »[1].

وقد يوقع الذكر الحكيم **الماضي موقع المضارع** إذا كان في ذلك نكتة ما. ففي آيتي الأعراف: ﴿قالُوا أجِئْتَنا لنعبدَ اللهَ وحدَه ونذَرَ ما كان يعبدُ آباؤنا فائتِنا بما تَعِدُنا إنْ كُنتَ من الصادقين. قال قَدْ وقع عليكم من ربّكم رِجْسٌ وغَضَبٌ﴾ استعمل الماضي (وقع) بمعنى المضارع (سيقع) فجعل (المتوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع، ونحوه قولك لمن طلب إليك بعض المطالب: قد كان ذلك »[2] ومن استعمال الماضي في موضع المضارع أيضاً قوله تعالى في آية النمل: ﴿ويومَ يُنْفَخُ في الصُّورِ ففَزِعَ منْ في السَّمواتِ ومن في الأرض﴾ فقد قيل: (ففزع) دون (فيفزع) وذلك «لنكتة وهي الإشعار بتحقيق الفزع وثبوته، وأنه كائن لا محالة، واقع على أهل السموات والأرض، لأن الفعل الماضي يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعا به.. »[3] ولكن الذكر الحكيم قد يعكس الآية فيستعمل **المضارع** في موضع الماضي حينما يستدعي المعنى ذلك، ويتوافر سبب بلاغي يسوق إليه. من ذلك آية فاطر: ﴿واللهُ الذي أرسلَ الرياحَ فتثيرُ سحابا فسُقْناهُ إلى بَلَدٍ مَيْتٍ فأحْيَيْنَا بِهِ الأرض بَعْدَ موتِها كذلك النُّشُورُ﴾ فقد جاء (فتثير) على المضارعة دون ما قبله وما بعده، وغاية ذلك « ليحكي الحال التي تقع فيها إثارة الرياح السحابَ، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوع تمييز، وخصوصية بحال تستغرب أو تهم المخاطب، أو غير ذلك. كما قال تأبط شراً:

(١) الكشاف: ٣/٣٩٨.

(٢) الكشاف: ٢/٨٨.

(٣) الكشاف: ٢/٣٩.

بـأني قَـد لقِيْـتُ الغُـــولَ تَهـــوي بسهبٍ كـالصحيفـةِ صَحْصَحَـانِ
فـــأضربُهـــا بلا دَهَشٍ فخَـــرَّتْ صريعـــا لليَـــدَيْـــنِ وللجِـــرَانِ

لأنه قصد أن يصور لقومه الحالة التي تشجع فيها بزعمه على ضرب الغول، كأنه يبصّرهم إياها، ويطلعهم على كنهها مشاهدة، للتعجب من جرأته على كل هول، وثباته عند كل شدة. وكذلك سوق السحاب إلى البلد الميت،وإحياء الأرض بالمطر بعد موتها، لما كانا من الدلائل على القدرة الباهرة قيل: فسقنا وأحيينا معدولا بهما عن لفظ الغيبة إلى ما هو أدخل في الاختصاص،وأدلّ عليه..»[١].

ويتوقف طويلا عند استعمال **اسم الإشارة،** ويلاحظ الدلالات البلاغية التي يمكن أن يفيدها. فقد يدلّ على التعظيم كما في آية يوسف: ﴿قالتْ: فَذَلِكُنَّ الذي لُمْتُنَّنِي فيه﴾ فلم يقل: هـذا «وهـو حـاضر، وفقـا لمنـزلتـه في الحسـن واستحقاق أن يُحَبّ ويُفْتَتَنَ به، وربئاً بحاله، واستبعادا لمحله»[٢] ومن التعظيم الذي تدل عليه الإشارة أيضاً آية القصص: ﴿تلكَ الدارُ الآخِرةُ نجعلُها للذينَ لا يُريدونَ عُلُوًّا في الأرضِ ولا فساداً﴾ فتلك تعظيم لها، وتفخيم لشأنها. يعني: تلك الدار التي سمعت بذكرها وبلغك وصفها..»[٣].

وقد يدل اسم الإشارة على تحقير المشار إليه وتصغيره والاستهانة به. كما في آية العنكبوت: ﴿وما هذهِ الحياةُ الدُّنيا إلا لعْبٌ ولهْوٌ﴾ يقول الزمخشري: «وهذه: فيها ازدراء للدنيا وتصغير لأمرها، وكيف لا يصغّرها وهي لا تزن عنده جناح بعوضة؟»[٤].

ويتوقف عند **استعمال الموصول،** ويلاحظ دلالاته المختلفة. فقد يدل على

---

(١) الكشاف: ٣/٤٧٥.
(٢) الكشاف: ٢/٢٦٤.
(٣) الكشاف: ٣/٣٤٣.
(٤) الكشاف: ٣/٣٦٤.

التعظيم والتفخيم كما في آية النجم: ﴿فأوْحَى إلى عبدِهِ ما أوْحَى﴾ ففيه تفخيم للوحي الذي أوحى به »[1] والموصول في آية طه: ﴿وألْق ما في يمينِكَ تَلْقَفْ ما صنعُوا﴾ قد يحتمل معنى التحقير والتصغير، وقد يحتمل العكس. يقول: « ما في يمينِكَ. ولم يقلْ: عصاك. جائز أن يكون تصغيرا لها. أي: لا تبال بكثرة حبالهم وعصيّهم، وألق العُوَيْد الفرد الصغير الجرم الذي في يمينك فإنه بقدرة الله يتلقفها على وحدته كثرتها، وصغره وعظمها. وجائز أن يكون تعظيماً لها، أي: لا تحتفل بهذه الأجرام الكبيرة الكثيرة فإن في يمينك شيئاً أعظم منها كلها، وهذه على كثرتها أقل شيء وأنزره عنده، فألقِه يتلقفها بإذن الله ويمحقها.. »[2] ومما دلَّ فيه الموصول على التحقير قوله في آية البقرة: ﴿وقالُوا اتَّخذ اللهُ ولدا سبحانَه بلْ له ما في السمواتِ والأرض كلٌّ له قانِتُون﴾ فقد جاءت (ما) دون (من) تحقيراً لهم وتصغيراً لشانهم.. »[3].

ويمضي الزمخشري في استغلال الدلالات النحوية إلى أبعد حدّ في الكشف عن أسرار النظم، وإيضاح دقائقه، فلا يكاد يدع دلالة نحوية دون أن يعتصر منها دلالة بلاغية. توقف عند **استعمال التمييز** في آية القمر: ﴿وفجَّرْنا الأرضَ عُيونا﴾ ليلاحظ فيه جمالا أسلوبيا لا يتوافر في القول العادي. يقول: « إن المعنى: وجعلنا عيون الأرض كأنها عيون تتفجَّر. وهذا أبلغ من قولك: وفجرنا عيون الأرض »[4] ويتوقف عند **استعمال الجمل الاعتراضية**، ويبين ما تدل عليه من تأكيد للكلام أو تعظيم أو ترغيب. يقول في آية النساء: ﴿ومنْ أحسنُ دينا ممَّنْ أسْلَمَ وجهَه للهِ واتَّبَعَ مِلَّةَ إبراهيمَ حنيفاً واتَّخذَ اللهُ إبراهيمَ خليلاً﴾: « جملة واتخذ الله ابراهيم خليلا، اعتراضية لا محل لها من الإعراب، كنحو ما تجيء في الشعر، فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملة إبراهيم، لأن من بلغ من الزلفى عند الله

---

(١) الكشاف: ٤/ ٤٢٠.
(٢) الكشاف: ٣/ ٥٨.
(٣) الكشاف: ١/ ١٣٥.
(٤) الكشاف: ٤/ ٤٣٤.

أن اتخذه خليلا كان جديرا بأن تُتَّبَعْ ملته وطريقته، ولو جعلتها معطوفة على الجملة التي قبلها لم يكن لها معنى..»[1] وفي آية الأعراف: ﴿والذينَ آمنوا وعملوا الصّالِحاتِ لا نكلِّفُ نفساً إلا وُسْعَها أولئِكَ أصحابُ الجَنَّة﴾ يقول: لا نكلف نفساً إلا وسعها، جملة معترضة بين المبتدأ والخبر؛ للترغيب في اكتساب ما لا يكتنهه وصف الواصف من النعيم الخالد مع التعظيم بما هو في الوسع، وهو الإمكان الواسع غير الضيق من الإيمان والعمل الصالح»[2].

ويتوقف عند تعدية الفعل (عدا) بحرف الجر (عن) في آية الكهف: ﴿ولا تَعْدُ عيناكَ عنهم﴾ فيلاحظ أن التعدية أفادتْ إيجازاً كثيرا. فقد جمع الفعل عندئذ بين أكثر من معنى. يقول: «عدّى الفعل بعن لتضمين (عدا) معنى (نبا) و(علا) في قولك: نبت عنه عينه، وعلت عنده عينه، إذا اقتحمته، ولم تعلق به. فإن قلت: أي غرض في هذا التضمين؟ وهلا قيل: ولا تَعْدُهم عيناك، أو: لا تعلُ عيناك عنهم؟ قلت: الغرض فيه إعطاء مجموع معنيين. وذلك أقوى من إعطاء معنى فرد. ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولا تقتحمهم عيناك متجوّزتين إلى غيرهم؟ ونحوه قوله تعالى: ﴿ولا تأكُلُوا أموالَهم إلى أموالِكم﴾ أي: «ولا تضموها إليها آكلين لها..»[3] ويقف عند قوله في آية سبأ: ﴿قُلْ منْ يرزُقُكُم مِنَ السمواتِ والأرض قلِ اللهُ وإنا وإيّاكُمْ لعلَى هُدَىً أو في ضلالٍ مبينٍ﴾ ليلاحظ أن في حروف الجر دلالات معنوية، وليلاحظ هذا التلوين في استعمالها، ويشير إلى الفائدة منه: «إن قلت: كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على الحقّ والضلال؟ قلت: لأن صاحب الحق كأنه مستعل على فرس جواد يركِّضه حيث شاء، والضالّ كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين يتوجّه..»[4] ويستفيد أحياناً من دلالة الصيغ النحوية في بيان أسرار

(١) الكشاف: ٤٤١/١.
(٢) الكشاف: ٨٢/٢.
(٣) الكشاف: ٥٦٠/٢.
(٤) الكشاف: ٤٥٩/٣.

النظم، وإظهار دقائقه. فهو يقف عند قوله تعالى في آية هود: ﴿ذلكَ يومٌ مجموعٌ له الناسُ وذلك يومٌ مشهودٌ﴾ ليتحدث عن دلالة استعمال اسم المفعول ها هنا، فيقول: «لما في اسم المفعول من دلالة على ثبات معنى الجمع لليوم، وأنه يوم لا بد من أن يكون ميعادا مضروبا لجمع الناس له، وأنه الموصوف بذلك صفة لازمة، وهو أثبت أيضا لإسناد الجمع إلى الناس، وأنهم لا ينفكون فيه. ونظيره قول المتهدد: إنك لمنهوبٌ مالك، محروب قومك، فيه من تمكن الوصف وثباته، ما ليس في الفعل، وإن شئت فوازن بينه وبين قوله: ﴿يومَ يجمعُكم ليوم الجمع﴾ تعثر على صحة ما قلت..»[1].

وهكذا مضى الزمخشري يطبّق نظرية علم المعاني على أوسع نطاق في تفسيره للقرآن الكريم، مستفيدا دائما من آراء عبد القاهر الجرجاني، ومضيفا إليها الشيء الكثير مما استطاع أن يهتدي إليه بحسه المرهف، وذوقه الفني السليم.

٢ ـ **علم البيـــان:** وعلى نحو تطبيقه لنظرية المعاني في تفسيره لآيات القرآن الكريم راح أيضا يطبق نظرية علم البيان. وقد توقف عند جميع ألوان البيان المعروفة، وأشار إليها، وأوضح وجه الجمال فيها:

أ ـ **المجاز:** وهو عنده من باب التوسع في اللغة، وقد عرف الزمخشري كثيرا من علاقات المجاز المرسل، وهو وإن لم يكن يهتم كثيرا بوضع تسميات أو مصطلحات فإنه قد شرحها على نحو يدل تماما على فهمه لها، وإدراكه الكامل لمدلولاتها. عرف من علاقات المجاز العلاقة الجزئية. وهي إقامة الجزء مكان الكل، كما في آية يوسف: ﴿اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يَخْلُ لكم وجهُ أبيكم﴾. فقال: «يجوز أن يراد بالوجه الذات كما قال تعالى: ﴿ويبقى وجهُ ربِّك﴾»[2] وعرف **العلاقة الكلية** للمجاز، وهي إطلاق الكلّ وإرادة الجزء. كما في آية البقرة: ﴿يجعَلُون أصابعَهم في آذانِهم منَ الصَّواعق حَذَرَ الموتِ﴾

---

(١) الكشاف: ٢/٣٣٤.

(٢) الكشاف: ٢/٣٤٨.

فقال: « إن قلت: هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله: ﴿فاغسِلُوا وجُوهَكم وأيديكم﴾، ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ أي البعض الذي هو إلى المرفق، والذي إلى الرسغ، وأيضاً ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل[١] » **وعرف العلاقة السببية. كما في آية يوسف: ﴿وبشّرِ الذينَ آمنُوا أنَّ لهم قَدَمَ صِدْقٍ عندَ ربّهم﴾ قال في شرحها: « قدمَ صدق: أي سابقة وفضلاً ومنزلة رفيعة. فإن قلت: لم سمِّيتْ السابقةُ قدما: قلت: لمّا كان السعي والسبق بالقدم سمّيت المسعاة الجميلة والسابقة قدما، كما سمِّيت النعمة يداً لأنها تُعطى باليد، وباعا لأنّ صاحبها يبوع بها. فقيل: لفلان قدم في الخير[٢] ». وتحدّث أيضا عن العلاقة المسببية** وهي إقامة المسبّب مكانَ السبب. وقدتوقّف عند آية المائدة: ﴿يا أيّها الذين آمنُوا إذا قُمتُم إلى الصلاةفاغسِلُوا وجُوهَكم وأيديكم إلى المرافق﴾ يشرح هذا النوع من العلاقة، ويتحدث عن دلالتها وفائدتها، فقال: « إذا قمتم إلى الصلاة كقوله: ﴿فإذا قرأتَ القرآن فاستعذ بالله﴾ وكقولك: (إذا ضربتَ غلامك فهوّن عليه) في أن المراد إرادة الفعل. فإن قلت: لم جاز أن يعبر عن إرادة الفعل بالفعل؟ قلت: لأن الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وإرادته له، وهو قصده إليه وميله وخلوص داعيه، فكما عبّر عن القدرة على الفعل بالفعل في قولهم: الإنسان لايطير، والأعمى لا يبصر، أي لايقدران على الطيران والإبصار. ومنه قوله تعالى: ﴿نُعيدُه وعداً علينا إنا كنا فاعلين﴾ يعني: إناكنا قادرين على الإعادة، كذلك عبّر عن إرادة الفعل بالفعل، وذلك لأن الفعل مسبب عن القدرة والإرادة، فأقيم المسبب مكان السبب؛ للملابسة بينهما ،ولإيجاز الكلام. ونحوه من إقامة المسبب مقام السبب قولهم: كما تدين تدان. عبر عن الفعل المبتدأ الذي هو سبب الجزاء بلفظ الجزاء الذي هو مسبب عنه..[٣] ».ثم قال عند شرح

---

(١) الكشاف: ١/٦٤.

(٢) الكشاف: ٢/٢٥٧.

(٣) الكشاف ١/٤٧٣.

آية النحل: ﴿فإذا قرأتَ القرآنَ فاستعِذْ باللهِ﴾: والمعنى « فاذا أردت قراءة القرآن فاستعذ بالله، كقوله: ﴿إذا قمتُم إلى الصلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكم﴾ وكقولك (إذا أكلْت فسَمِّ الله) فإن قلت: لم عبّر عن إرادة الفعل بلفظ الفعل؟ قلت: لأن الفعل يوجد عند القصد والإرادة بغير فاصل وعلى حسبه، فكان منه بسبب قوي وملابسة ظاهرة [1] ».

وعرف **المجاز الذي علاقته اعتبار ماكان،** كما في آية النساء: ﴿وآتُوا اليتامَى أموالَهم﴾ شرحه بقوله: « إما أن يراد باليتامى الصغار، وبإتيانهم الأموال ألا يطمع فيها الأولياء والأوصياء وولاة السوء وقضاته، ويكفُّوا عنها أيديهم الخاطفة حتى تأتي اليتامى إذا بلغوا سالمة غير محذوفة. وإما أن يراد الكبار تسمية لهم يتامى على القياس، أو لقرب عهدهم إذا بلغوا بالصغر، كما تسمى الناقة: عشراء بعد وضعها [2] ». كما عرف المجاز الذي **علاقته اعتبار ما سيكون عليه الشيء،** كما في آية النساء: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسَيَصْلَوْنَ سعيرا﴾ قال: « ومعنى: يأكلون نارا، ما يجر إلى النار، فكأنه نار على الحقيقة [3] ». وقال في آية يوسف: ﴿ودخلَ معه السجنَ فَتَيَانِ قال أحدُهما إني أراني أعْصِرُ خَمْرا﴾: « أعصر خمرا: يعني عنباً، تسمية للعنب بما يؤول إليه[4]. **وأحس بالعلاقة المحلية** للمجاز في آية يوسف: ﴿واسألِ القَرْيَةَ التي كُنّا فيها﴾ فقال: « القرية التي كنا فيها هي مصر، أي أرسل إلى أهلها فسلهم عن كنه القصة »[5].

وتوقف عند **المجاز العقلي أو المجاز الإسنادي** وهو ـ كما سبق أن رأينا ـ لا يقع في الألفاظ، ولكنه يتناول الإسناد، ونسبة الفعل إلى فاعله الحقيقي. وقد وجدنا عند الحديث عن تسخير البلاغة لخدمة الاعتزال أن الزمخشري كان

(١) الكشاف: ٢/٤٩٤.
(٢) الكشاف: ١/٣٥٧.
(٣) الكشاف ١/٣٦٩.
(٤) الكشاف ٢/٣٦٥.
(٥) الكشاف: ٢/٣٨٦.

يستخدم هذا النوع من المجاز في تأويل الآيات التي تشعر بالجبر والإرغام، وأنه كلما وجد آية تسند إلى الله فعلا فيه معنى الجبر أو تزيين السوء والفحشاء جعل إسناده إلى الله مجازاً، وجعل إسناده إلى الشيطان حقيقة. وقد شرح الزمخشري هذا النوع من المجاز عندما تعرض لآية البقرة: ﴿أولئك الذينَ اشْتَرَوْا الضَّلالة بالهُدَى فما ربحتْ تجارتُهم﴾ فقال: «إن قلت كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ قلت هو من الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يلتبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبَّست التجارة بالمشترين. فإن قلت: هل يصحّ: ربح عبد له، وخسرت جاريتك ،على الإسناد المجازي؟ قلت: نعم إذا دلّت الحال[1]. فمن الواضح أن المجاز الإسنادي هو إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي بسبب وجود بعض الملابسات بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي الذي أسند إليه الفعل. من ذلك مثلا آية النمل: ﴿جَعْلنا الليل ليسكنوا فيه والنَّهار مُبْصِرا﴾ يقول: «جعل الإبصار للنهار وهو لأهله»[2] وقد مضى الزمخشري يتحدث عن هذه الملابسات عند تعرضه لقوله تعالى في آية البقرة: ﴿ختم اللهُ على قلوبهم وعلى سمعِهم وعلى أبصارِهم غشاوةٌ ولهم عَذَابٌ عظيمٌ﴾ فجعل إسناد الختم إلى الله من باب هذا النوع من المجاز، وهولغيره في الحقيقة، وشرح ذلك فقال: «تفسير هذا أن للفعل ملابسات شتى، يلابس الفاعل والمفعول به، والمصدر والزمان والمكان والسبب له، فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة، وذلك لمضاهاتها الفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جراءته ،يستعار له اسمه. فيقال في المفعول به: عيشة راضية، وماء دافق، وفي عكسه: سيل مفعم. وفي المصدر: شعر شاعر وذيل ذائل وفي الزمان: نهاره صائم وليله قائم، وفي المكان: طريق سائر، ونهر جارٍ. وأهل مكة يقولون: صلى المقام، وفي المسبّب: بنى الأمير المدينة، وناقة ضبوث وحلوب، وقال:

إذا ردّ عافي القِدْرِ من يَسْتَعِيْرُها

---

(١) الكشاف: ١/٥٢.   (٢) الكشاف: ٣/٣٠٣.

فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أنَ الله سبحانه لما كانَ هو الذي أقدره ومّكنه أسند إليه الختم كما يسند السبب إلى المسبب[1] » وقد يسمي الزمخشري هذا النوع من الإسناد بالمجاز الحكمي. وقد مرّ بنا عند الحديث عن تسخير البلاغة لخدمة الاعتزال شرحه لآية النمل: ﴿إنّ الذينَ لا يؤمنون بالآخرة زيّنّا لهم أعمالَهُمْ﴾ أنه قال: إن إسناد تزيين أعمالهم إلى نفسه من المجاز الحكمي، فإن إمهاله الشيطان وتخليته حتى يزّين لهم، ملابسة ظاهرة للتزيين، فأسند إليه ،لأنّ المجاز الحكمي يصحّحه بعض الملابسات[2].

وهكذا لم يكد الزمخشري يدع علاقة من علاقات المجاز المرسل إلا توقف عندها وشرحها وبيَّن مدلولها، كما أطال في الحديث عن المجاز العقلي، وشرح ملابساته وأشكاله.

ب :التشبيه :وقد يسميه المثل، مما يدل على أنه لم يفرق بين التشبيه والتمثيل وما بني عليه من الاستعارة. ونجده يعرض لآية البقرة: ﴿مَثلُهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حولَه ذهبَ اللهُ بنورهم وتركهم في ظُلُمَاتٍ لا يُبصرون﴾ فيقول: « لما جاء بحقيقة صفتهم عقَّبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتصحيحا للبيان، ولضرب العرب الأمثال، واستحضار العلماء المثلوالنظائر، شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيّل في صورة المحقّق ، والمتوهم في صورة المتيقن، والغائب كأنه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألد ،وقمع لسورة الجامح الأبيّ، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله... والمثل في أصل كلامهم بمعنى المِثْل، وهو النظير يقال: مِثْل، ومَثَل ، ومثيل: كشِبْه وشَبَه وشبيه...[3]» فمن الواضح من العبارة السابقة أن الزمخشري ينظر إلى المعنى اللغوي لكلمة التمثيل التي ترادف التشبيه، فيستعملها في هذا المعنى، ولا يقصره على المعنى الاصطلاحي الذي هو

(١) الكشاف: ١/٤٠.
(٢) الكشاف: ١/٢٧٥.
(٣) الكشاف: ١/٥٥.

تشبيه حال بحال، وفيه يكون وجه الشبه منتزعا من متعدّد، وقد عبّر عن التشبيه كثيرا باسم التمثيل. يقول في آية فاطر: ومما ثني من التمثيل في التنزيل قوله: ﴿وما يستوي الأعمَى والبصيرُ ولا الظلماتُ ولا النُّورُ ولا الظلُّ ولا الحَرُورُ وما يستوي الأحياءُ والأمواتُ﴾ (١).

وقد مضى الزمخشري يتحدث عن مهمة التشبيه وفائدته، ويوضّح وجه الشبه، وقد رأى أن التشبيه يُستعمل لبيان الحال أو الصفة أو القصة. وشرح ذلك وضرب أمثلة عليه. قال في التعليق على آية البقرة السابقة: «إن قلت: ما معنى: مَثَلُهم كمثل الذي استوقد نارا؟ وما مثل المنافقين ومثل الذي استوقد نارا حتى شُبِّه أحد المثلين بصاحبه؟ قلت: قد استعير المثل استعاره الأسد للمقدام للحال أو الصفة أو القصة، إذا كان لها شأن وفيها غرابة. كأنه قيل: حالهم العجيبة الشأن كحال الذي استوقد نارا، وكذلك قوله: ﴿مَثَلُ الجنة التي وُعِد المتَّقون﴾ أي: وفيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ثم أخذ في بيان عجائبها ـ ولله المثل الأعلى ـ أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة ﴿مَثَلُهم في التوراة﴾ أي صفتهم وشأنهم المتعجَّب منه ... على أن المنافقين وذواتهم لم يشبَّهوا بذات المستوقِد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد، وإنما شبّهت قصتهم بقصة المستوقد. ونحوه قوله: ﴿مثلُ الذين حمِّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمارِ يحمِلُ أسفاراً﴾ وقوله: ﴿ينظرون إليك نَظَرَ المغشِيّ عليه من الموتِ﴾ (٢) ويوضح وجه الشبه في آية البقرة التي تلي الآية السابقة وهي: ﴿أو كصيّبٍ من السماء فيه ظُلُماتٌ ورعدٌ وبرقٌ يجعلون أصابعَهم في آذانِهم من الصواعق حَذَر الموت﴾ فيقول: «فإن قلت: قد شبه المنافق في التمثيل الأول بالمستوقِد نارا، وإظهاره الإيمان بالإضاءة، وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار، فماذا شبه في التمثيل الثاني بالصّيِّب وبالظلمات وبالرعد وبالبرق وبالصوعق؟ قلت: لقائل أن يقول:

---

(١) الكشاف: ١/٦٠.

(٢) الكشاف: ١/٥٥.

شبّه دين الإسلام بالصّيب، لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر، وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق، وما يصيب الكفرة من الأفزاع والبلايا والفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق»(١).

وبعد أن أوضح وجه الشبه في الآية ذكر أن هذا من التشبيه التمثيلي الذي يكون وجه الشبه فيه كيفية حاصلة من مجموع أشياء تضامَّت وتراكبت حتى غدت شيئا واحداً، فهو تشبيه مجموع متضامٍّ بمجموع متضامّ آخر، وهذا الاندماج بينها بحيث تصير كتلة واحدة هو الذي يميّزها من التشبيه المركب العادي الذي يتعدد فيه أيضا المشبّه والمشبّه به، ولكنها تبقى أشياء فُرادى معزولا بعضها عن بعض يقول: فإن قلت: هذا تشبيه أشياء بأشياء فأين ذكر المشبهات؟ وهلا صرّح بها كما في قوله: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير والذينّ آمنوا وعَمِلوا الصالحاتِ ولا المسيء﴾ وفي قول إمرىء القيس:

كأنّ قلوبَ الطيرِ رَطباً ويابساً لدَى وَكْرِها العُنَّابُ والحَشَفُ البالي

قلت: كما جاء ذلك صريحاً فقد جاء مطوياً ذكره على سنن الاستعارة كقوله تعالى: ﴿وما يستوي البحران هذا عَـذْبٌ فُرَاتٌ سائغُ شرابُه وهذا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ و ﴿ضَرَبَ اللهُ مثلاً رجلاً فيه شركاءُ متشاكِسُونَ ورجلا سَلَماً لرجل﴾ والصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطونه أن التمثيلين جميعاً من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة لا يتكلف لواحد واحد شيء يقدر شبهه به، وهو القول الفحل والمذهب الجزل، بيانه أن العرب تأخذ أشياء فرادى معزولاً بعضها من بعض لم يأخذ هذا بحُجزة ذاك، فتشبهها بنظائرها كما فعل امرؤ القيس، وجاء في القرآن، وتشبيه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامَّت وتلاصقت حتى عادت شيئاً واحداً بأخرى مثلها، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الذين

(١) الكشاف: ١/٦٠.

(٢) الكشاف: ١/٦١.

حُمِّلوا التوراة﴾ الآية. الغرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة، وتساوي الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمة وحمل ما سواها من الأوقار.. فأما أن يراد تشبيه الأفراد بالأفراد غير منوط بعضها ببعض ومصيره شيئاً واحداً فلا، فكذلك لما وصف وقوع المنافقين في ضلالتهم، وما خبطوا فيه من الحيرة والدهشة شبّهت حيرتهم، وشدة الأمر عليهم بما يكابد من أطفئت ناره بعد إيقادها في ظلمة الليل. وكذلك من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق[1].. »

ومن الواضح من النقل السابق أيضاً أن الزمخشري يسمي التشبيه التمثيلي باسم (التشبيه المركب) وقد تكررت عنده هذه التسمية في أكثر من موضع.

يعرض للتشبيه في آية يوسف: ﴿إنما مَثَلُ الحياةِ الدنيا كماءٍ أنزَلْناه من السماءِ فاختلطَ به نباتُ الأرضِ مما يأكلُ الناسُ والأنعامُ حتى إذا أَخَذَتِ الأرضُ زُخْرُفَهَا وازيَّنَتْ وظنّ أهلُها أنهُمْ قادِرُون عليها أتاها أمرُنا ليلاً أو نهاراً فَجَعَلْناها حصيداً كأنْ لم تَغْنَ بالأمسِ﴾ فيقول: « هذا من التشبيه المركب، شبّهت حال الدنيا في سرعة تقضيها وانقراض نعيمها بعد الإقبال بحال نبات الأرض في جفافه، وذهابه حطاماً بعد ما التفّ وتكاثف وزيّن الأرضَ بخضرته ورفيفه (فاختلط به) فاشتبك به حتى خالط بعضه بعضاً ﴿أَخَذَتِ الأرضُ زخرفَها وازَّيَنَتْ﴾ جعلت الأرض كآخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون[2] ». ويتوقف عند آية الحج: ﴿ومنْ يُشْرِكْ باللهِ فكأنَّما خَرَّ منَ السماءِ فتخطَّفه الطيرُ أو تهوي به الريحُ في مكانٍ سحيقٍ﴾ فيرى أن التشبيه هنا يحتمل أن يكون تشبيهاً مركباً (تمثيلياً) أو مفرقاً. ويشرح الوجهين قائلاً: « يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرّق. فإن كان

(١) الكشاف. ١/ ٦١.
(٢) الكشاف: ٢/ ٢٦٧.

تشبيهاً مركباً فكأنه قال: من أشرك بالله فقد أهلك نفسه هلاكاً ليس بعده نهاية بأن صوّر حاله بصورة حال من خرَّ من السماء فاختطفته الطير فتفرق مزعاً في حواصلها، أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطاوح البعيدة. وإن كان مفرّقاً، فقد شبه الإيمان في علوه بالسماء، والذي ترك الإيمان وأشرك بالله بالساقط، والأهواء التي تتوزع أفكاره بالطير المختطفة. والشيطان الذي يطوح به في وادي الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهاوي المتلفة[1] » ويتوقف طويلاً عند التشبيه البليغ، ويعرفه التعريف الاصطلاحي المعروف بأنه ما ذكر فيه طرفا التشبيه فقط. المستعار له والمستعار منه. أو المشبه والمشبه به. عرض لآية البقرة: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُون﴾ وأشار إلى خلاف البلاغيين حولها بين كونها استعارة أو تشبيهاً بليغاً، ثم رجح أن تكون من باب التشبيه، فقال: « إن قلت: هل يسمَّى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة؛ لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون، والاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له.. وليس لقائل أن يقول: طوى ذكرهم من الجملة بحذف المبتدأ فأتسلق بذلك إلى تسميته استعارة، لأنه في حكم المنطوق به[2] » وعرض للتشبيه التخييلي، وفسر به آية الصافات التي وصفت شجرة الزقوم، وهي قوله تعالى: ﴿طلُعها كأنَّه رؤوسُ الشياطين﴾ وقال: إن هذا التشبيه تشبيه تخييلي[3] ».

جـ - **الاستعـــارة:** توسع الزمخشري في حديثه عن الاستعارة، وعرَّفها التعريف الاصطلاحي المعروف، فقد مرّ بنا منذ قليل كيف فرّق بينها وبين التشبيه البليغ حيث لاحظ أنه يطوى فيها ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلواً منه، وجعل آية البقرة: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ من باب التشبيه البليغ لأن المستعار له مذكور في الكلام. يقول: « والاستعارة إنما تطلق حيثُ يطوى ذكر المستعار

(١) الكشاف: ٣/١٢٢.
(٢) الكشاف: ١/٤٩.
(٣) الكشاف: ٤/٤٦.

له، ويجعل الكلام خلواً عنه،صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام، كقول زهير:

لَدَى أَسَدٍ شاكي السلاحِ مُقَذَّفٍ   لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمِ

ومن ثم ترى المفلقين السحرة منهم كأنهم يتناسون التشبيه، ويضربون عن توهمه صفحاً. قال أبو تمام:

ويَصْعَدُ حَتَى يَظُنَّ الجهولُ   بأَنَّ لَهُ حاجَةً في السماء

ولبعضهم:

لا تَحْسَبوا أنَّ في سربالِه رَجُلاً   ففيه غَيْثٌ وليثٌ مُسْبِلٌ مُشْبِلُ

وليس لقائل أن يقول: طوى ذكرهم عن الجملة بحذف المبتدأ فأتسلق بذلك الى تسميته استعارة لأنه في حكم المنطوق به. نظيره قول من يخاطب الحجاج:

أَسدٌ عليَّ وفي الحروبِ نَعَامَةٌ   فَتْخَاءُ تَنْفِرُ من صفيرِ الصافرِ..[1] »

وقد ألحّ الزمخشري على تناسي التشبيه في الكلام حتّى يكون من باب الاستعارة، ولكنه ذكر في الوقت نفسه أنه ينبغي أن يكون هنالك ما يدلّ على المستعار حين يحذف، فلا يجوز أن يكون هذا الحذف اعتباطا.

يتوقف عند آية البقرة: ﴿وَكُلُوا واشربُوا حتى يتبيَّن لَكُمُ الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجرِ﴾ ويرى أنها من باب التشبيه، ويعلل ذلك بقوله: «قوله: من الفجر أخرجه من باب الاستعارة، كما أن قولك: (رأيت أسدا) مجاز، فإذا زدت (فلان) رجع تشبيها. فإن قلت: فلم زيد (من الفجر) حتى كان تشبيها؟ وهلا اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه، وأدخل في الفصاحة؟ قلت: لأن من شرط المستعار أن يدلّ عليه الحال أو الكلام، ولو لم يذكر (من الفجر) لم يعلم أن الخيطين مستعاران، فزيد (من الفجر) فكان

(١) الكشاف: ١/٥٩.

تشبيها بليغا، وخرج عن أن يكون استعارة[1] » فالاستعارة عند الزمخشري ـ كما هو واضح ـ أبلغ من التشبيه، ولكن حذف المستعار ـ كما أشرنا ـ لا يجوز إلا عندما يكون في الكلام أو الحال ما يدلّ عليه.

والزمخشري ـ وإن لم يستخدم المصطلحات البلاغية المعروفة للاستعارة، كالتبعية أو الأصلية، أو التصريحية، أو المكنية ـ فإنه قد عرض بوجه عام لمدلول هذه المصطلحات، مما يدلُّ على معرفته بها، وتنبهه للفروق التي توجد بينها، وقد أشار إلى أن من الاستعارات ما يجري في الأسماء أو الأفعال أو الصفات. يقول: (جاءت الاستعارة في الصفات والأسماء والأفعال. تقول: رأيت ليوثا، ولقيت صمّاً عن الخير، وجاء الإسلام، وأضاء الحق[2] » وهو يعرض لمدلول الاستعارة المكنية في آية البقرة: ﴿الذينَ يَنْقُضُون عهدَ اللهِ من بعدِ ميثاقِهِ ويقْطَعُونَ ما أمر اللهُ به أن يُوصلَ﴾ فيقول: « النقض: الفسخ، وفك التركيب.

فإن قلت: من أين ساغ استعمال النقض في إبطال العهد؟ قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، ومثله قول ابن التَّيهان في بيعة العقبة: يا رسول الله، إن بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها... وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار، ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه، فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه. ونحو قولك: شجاع يفترس أقرانه، وعالم يغترف منه الناس، وإذا تزوجت امرأة فاستوثرها. لم تقل هذا إلا وقد نبَّهت على الشجاع والعامل بأنهما أسد وبحر، وعلى المرأة بأنها فراش[3] ...».

وكان واضحا في ذهنه أن الاستعارة المكنية ما حذف فيها المشبه به، ودُلَّ عليه بشيء من لوازمه، فهو يقول في آية الانعام: ﴿وعنده مفاتِحُ الغيبِ لا

---

(١) الكشاف: ١/١٧٥.

(٢) الكشاف: ١/٥٩.

(٣) الكشاف: ١/٩٠.

يعلَمُها إلا هو﴾: «جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة، لأن المفاتح يتوصل بها إلى ما في الخزائن المتوثق منها بالأغلاق والأقفال[١]» ويعرض لمدلول الاستعارة التصريحية في آية النمل: ﴿قالوا: اطَّيرنا بك وبِمَنْ معك. قال: طائِرُكُمْ عندَ اللهِ بلْ أنتُمْ قومٌ تُفْتَنُونَ﴾ فيقول: «كان الرجل يخرج مسافرا فيمر بطائر فيزجره، فإن مر به سانحاً تيمَّن، وإن مر به بارحا تشاءم، فلما نسبوا الخير والشر إلى الطائر استعير لما كان سببها من قدر الله وقسمته، أو من عمل الصيد الذي هو السبب في الرحمة والنقمة. ومنه قالوا: طائر الله لا طائرك، أي قدر الله الغالب الذي ينسب إليه الخير والشر لا طائرك الذي تتشاءم به وتتيمَّن»[٢] ويقف عند الاستعارة التبعية التي وقعت في فعل، فيشير إلى آية البقرة: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ ويشرحها قائلا: «ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى: اختيارها عليه واستبدالها به، على سبيل الاستعارة: لأن الاشتراء فيه إعطاء بدل وأخذ آخر[٣]». ولكن الزمخشري يمدّ أطناب الاستعارة التبعية، فهي لا تقع في الفعل والصفة فقط، ولكنها تمتد عنده إلى الحرف. يقول في آية فاطر: ﴿لتبتَغُوا فضلاً منْ ربِّكم ولعلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾: «حرف الرجاء مستعار لمعنى الإرادة: ألا ترى كيف سُلك به مسلك التعليل كأنما قيل: لتبتغوا ولتشكروا[٤]». ويقول في التعليق على آية البقرة: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾: «ومعنى الاستعلاء في قوله: على هدى، مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به. شبّهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه. ونحوه: هو على الحق وعلى الباطل. وقد صرَّحوا بذلك في قولهم: جعل للغواية مركبا، وامتطى الجهل، واقتعد غارب الهوى[٥]».

---

(١) الكشاف: ٢/٢٤.
(٢) الكشاف: ٣/٢٩٢.
(٣) الكشاف: ١/٥٢.
(٤) الكشاف: ٣/٤٧٧.
(٥) الكشاف: ١/٣٥.

وقد يذكر الزمخشري الاستعارة بلفظ المجاز. يتوقف عند آية طه: ﴿أن أقذفيهِ في التابوتِ فاقْذِفيه في اليمِّ فليُلْقِهِ اليمُّ بالساحلِ يأخُذْه عَدُوٌّ لي وعَدُوٌّ له﴾ فيقول: «ليلقِهِ اليمُّ سلك في ذلك مسلك المجاز، وجعل اليمَّ كأنه ذو تمييز، أمر بذلك ليطيع الأمر، ويمتثل رسمه[1]» ويقول أيضا في التعليق على آية البقرة السابقة: ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة؟...[2]».

وقد مرّ بنا قبل قليل عند الحديث عن التشبيه أنه لم يفرق بينه وبين التمثيل، وبالتالي لم يفرق بينه وبين ما بني عليه أيضا وهو الاستعارة، وهو كثيرا ما يسمي الاستعارة التمثيلية تمثيلا أو تخييلا، يتوقف عند آية الأعراف: ﴿وإذْ أخَذَ ربُّك من بني آدمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ وذُريتِهم وأشْهَدَهُم على أنفُسِهِم ألست بربِّكم؟ قالوا: بلى شهدنا أنْ تقولوا يومَ القيامةِ إنا كنَّا عنْ هَذَا غافِلِينَ﴾ فيقول: «ألستُ بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا. من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم وأبصارهم التي ركّبت فيهم، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقال لهم: ألست بربكم؟ وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا، وأقررنا بوحدانيتك. وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام وفي كلام العرب. ونظيره قوله تعالى: ﴿إنما قولُنا لشيءٍ إذا أردْنَاه أنْ نقولَ له كُنْ فيكون﴾ وقوله: ﴿فقال لها وللأرض ائتِيا طَوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ وقوله:

إذ قالتِ الأنساعُ للبطنِ الحق ... قالتْ له ريح الصَّبا قرقارِ

ومعلوم أنه لا قول ثَمَّ، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى[3]». ويعرض أيضاً

(١) الكشاف: ٣/٤٩.

(٢) الكشاف: ١/٥٣.

(٣) الكشاف: ٢/١٣٨.

لآية البقرة: ﴿بديع السمواتِ والأرضِ وإذا قضَى أمراً فإنما يقول له كن فيكون﴾ فيقول: «وهذا مجاز من الكلام وتمثيل، ولا قول ثَمَّ، كما لا قول في قوله: إذ قالت الأنساع للبطن الحق. وإنما المعنى أن ما قضاه من الأمور وأراد كونه فإنما يكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف[1]».

وقد أضاف الزمخشري في حديثه عن الاستعارة مصطلح الترشيح الذي هو الإتيان بما يلائم المستعار منه أو المشبه به، ورأى أنه يفيد تناسي التشبيه. يقول في آية البقرة التي مرّ ذكرها: ﴿اشْتروا الضلالة بالهُدَى فما رَبحَتْ تجارتُهم﴾: «إن قلت: هبْ أن جزاء الضلالة وقع مجازا في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة كأن ثَمَّ مبايعة على الحقيقة؟ قلت: هذا من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الذورة العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تُقَفَّى بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تَر كلاما أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا. وهو المجاز المرشح. وذلك قول العرب في البليد: (كأن أذني قلبه خطلا) وإن جعلوه كالحمار ثم رشَّحوا ذلك رَوْما لتحقيق البلادة فادَّعوا لقلبه أذنين، وادَّعوا لها الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلا يلحقها ببلادة الحمار مشاهدة ومعاينة ونحوه:

ولمّا رأيتُ النَّسر عزّ ابنَ دَأْيَةٍ وعَشَّشَ في وَكَرَيْهِ جَاشَ له صَدْري

لما شبَّه الشيب بالنسر، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه ذكر التعشيش والوكر. ونحوه قول بعض فُتاكهم: في أمه

فَمَا أُمُّ الرديـن وإن أذلـت بعـالمةٍ بـأخلاقِ الكـرامِ
إذا الشيطانُ قصـعَ في قَفَـاهـا تَنَفَّقْنَـاهُ بـالحبـلِ التُـوامِ

أي إذا دخل الشيطان في قفاها استخرجناه من نافقائه بالحبل المثني المحكم. يريد: إذا حردت وأساءت الخلق اجتهدنا في إزالة عضبها، وإماطة ما يسوء من خلقها. استعار التقصيع أولا، ثم ضمَّ إليه التنفق ثم الحبل التُوام. فكذلك لما ذكر

---

(١) الكشاف: ١٣٥/١.

سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه، وما يكمل ويتم بانضمامه إليه، تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته[1]».

وعلى نحو ما لاحظ الترشيح الذي يلائم المشبه به لاحظ التجريد أيضا الذي يلائم المشبه أو المستعار له، وأشار إلى ذلك عند تعرضه لآية النحل: ﴿فَأَذاقها اللهُ لباسَ الجوعِ والخوفِ﴾ فقال: «يقولون: ذاق فلان البؤس، وأذاقه العذاب. شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المرّ البشع. وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس وما غشّى الإنسان والتبس به من بعض الحوادث، وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع والخوف فلأنه لما وقع عبارة عما يغش منها ويلابس فكأنه قيل: فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف، ولهم في نحو ذلك طريقان لا بد من الإحاطة بهما، أحدهما: أن ينظروا فيه إلى المستعار له كما نظر إليه ها هنا. ونحوه قول كثيّر:

غَمْرُ الرِّداءِ إذا تَبسَّم ضاحكا غَلِقتْ لضِحْكَتِهِ رقابُ المال

استعار الرداء للمعروف لأنه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقى عليه، ووصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف والنوال. لا صفة الرداء نظراً إلى المستعار له، والثاني أن ينظروا فيه الى المستعار.. ولو نظر إليه فيما نحن فيه لقيل: فكساهم لباس الجوع والخوف، ولقال كثير: ضافي الرداء إذا تبَسّم ضاحكا[2]».

د ـ **الكناية:** وقد عرّفها بقوله: «الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له. كقولك: طويل النجاد والحمائل، لطول القامة، وكثير الرماد للمضياف[3]». وحاول أن يفرّق بينها وبين نوع آخر من الكلام يلتبس بها، وهو التعريض، فقال في أعقاب العبارة السابقة: «والتعريض أن تذكر شيئا تدلُ

(١) الكشاف: ١/٥٤.
(٢) الكشاف: ٢/١٧٧.
(٣) الكشاف: ١/٢١٥.

به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلم عليك، ولأنظر إلى وجهك الكريم..... وكأنه إمالة الكلام إلى عرض على الغرض، ويسمى التلويح لأنه يلوح منه ما يريده» ومن الواضح أن الزمخشري بهذا التعريف للكناية لا يفرّق بينها وبين المجاز. وفي شروح التلخيص أن تعريف الزمخشري للكناية على هذا الشكل تصريح منه بأنها نوع من المجاز[1]. ولعله يشير بذلك إلى أنها تدلُ على لازم معناها الأصلي فضلا على أنه يسميها صراحة باسم المجاز كما في آية النساء: ﴿واتَّخذَ اللهُ إبراهيم خليلاً﴾ حيث يقول: (مجاز عن اصطفائه واختصاصه بكرامة تشبه كرامة الخليل عند خليله[2]». ويعرض لآية المائدة: ﴿وقالت اليهودُ يدُ اللهِ مغلولةٌ غُلَّتْ أيدِيهِمْ ولُعِنُوا بما قالُوا بل يَدَاه مَبْسُوطتَانِ﴾ فيقول: «غلٌّ اليد وبسطها مجاز عن البخل[3]».

وقد يسمي الزمخشري الكناية مثلا، كما في آية القلم: ﴿يوم يُكْشَفُ عن ساقٍ﴾ حيث يقول: «الكشف عن الساق مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب، وأصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدّرات عن سوقهن في الهرب... فمعنى: يوم يكشف عن ساق، في معنى يوم يشتد الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثَمَّ ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح: يده مغلولة، ولا غَلَّ ولا يد وإنما مثل في البخل[4]».

وقد عرف الزمخشري الكناية عن الصفة، والكناية عن الموصوف، ولكنَّه لم يسمها بهذه التسمية، ولم يضع في ذلك مصطلحات، وإنما أشار إلى مدلول كلٍّ منها، فمن الكناية عن الصفة آية الأعراف: ﴿ولما سُقِطَ في أيديهم﴾ ويقول في شرحها: «ولما اشتدَّ ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل لأن من شأن من اشتدَّ ندمه وحسرته أن يعضّ يده غمًّا فتصير يده مسقوطا فيها، لأن فاه قد وقع

---

(١) الكشاف: شروح التلخيص: ٢٤٢/٤.
(٢) الكشاف: ٤٤١/١.
(٣) الكشاف: ٥٠٩/١.
(٤) الكشاف: ٤/.

فيها. و (سقط) مسند إلى (في أيديهم) وهو من باب الكناية »[1] ومن الكناية عن الصفة أيضا آية الكهف: ﴿وأُحِيْطَ بثمَرِهِ فأصبحَ يُقَلِّبُ كفَّيهِ﴾ عند الندم والتحسر، لأن النادم يقلِّب كفيه ظهرا لبطن، كما كنى عن ذلك بعضّ الكفّ والسقوط باليد[2]...» ومن الكناية عن الموصوف آية القمر: ﴿وحَمَلْنَاهُ على ذاتِ ألواحٍ ودُسُرٍ﴾ يقول: «أراد السفينة، وهي من الصفات التي تقوم مقام الموصوفات فتنوب منابها وتؤدي مؤادها ونحوه:

مَفْرشي صَهْــوةُ الحِصَــانِ ولكـ ـنَّ قَمِيصي مَسْرُودةٌ مــن حــديــدِ

أراد: ولكن قميصي درع... وهذا من فصيح الكلام وبديعه[3]».

والزمخشري - كما يقول شوقي ضيف - يخالف عبد القاهر في عدّ الكناية عن النسبة من باب المجاز الحكمي أو العقلي، إذ ردّها إلى بابها[4] يقول تعليقاً على آية الزمر: ﴿أنْ تقولَ نَفْس يا حَسَرتَا على ما فرَّطتُ في جنبِ اللهِ﴾ « فالجنب: الجانب. يقال: أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته، وفلان ليِّن الجنب والجانب. ثم قالوا: فرَّط في جنبه وفي جانبه، يريدون في حقه، قال سابق البربريّ.

أمــا تتَّقِين اللهَ في جنــبِ وامــقٍ لــه كبــدٌ حــرَّى عليــك تقَطــعُ

وهذا من باب الكناية لأنك إذا أثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه؛ فقد أثبته فيه، ألا ترى إلى قوله:

إن السَّمَــاحــةَ والــمُروءةَ والنَّــدَى في قُبَّةٍ ضُرِبَتْ علي ابــنِ الحَشْـرَجِ

ومنه قول الناس: لمكانك فعلت كذا، يريدون لأجلك »[5].

---

(١) الكشاف: ٢/١٢٦.

(٢) الكشاف: ٢/٥٦٥.

(٣) الكشاف: ٤/٤٣٥.

(٤) البلاغة تطور وتاريخ: ٢٥٨.

(٥) الكشاف: ٣٠/٣١.

وقد ذكر السيوطي أن الزمخشري قد استنبط نوعا غريبا من الكناية «وهو أن تعمد الى جملة معناها على خلاف الظاهر، فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة والمجاز، فتعبِّر بها عن المقصود كما نقول في نحو قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ أنه كناية عن الملك، فإن الاستواء على السرير لا يكون إلا مع الملك، فجُعل كناية عنه، وكذا قوله: ﴿والأرض جميعا قبضتُه يومَ القيامة والسموات مطْويات بيمينِهِ﴾ كناية عن عظمته وجلاله، من غير ذهاب بالقبضة واليمين إلى جهتين: حقيقة ومجاز»[1].

ومن الملاحظ أن الزمخشري في مثل هذا النوع قد جعل الكناية عن الملك، والكناية من عظمة الله وقدرته الباهرة تفهمان من مجموع الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز في المفردات.

وهكذا عالج الزمخشري مسائل البيان، وطبَّقها على آي الذكر الحكيم لإظهار إعجازه، وبيان أسرار النظم فيه، فقد كان هذا العلم إضافة إلى علم المعاني - كما رأينا - وسيلة إلى إيضاح هذه الأسرار والكشف عنها. وقد أظهر في معالجة مسائلة - كما أظهر في معالجة مسائل علم المعاني - براعة فائقة جعلت حتى أعداءه - المخالفين له في المعتقد - يعترفون له بذلك.

قال الإمام أحمد بن المنير السكندري الذي رأيناه يتتبع الزمخشري في آرائه الاعتزالية ويردُّ عليه مبينا براعة صاحب الكشاف في ذلك: «فليت الزمخشري لم يتحدث في تفسير القرآن الا من حيث علم البيان؛ فإنه فيه أفرس الفرسان، لا يجارى في ميدانه، ولا يُمارى في بيانه»[2].

٣ - علم البديع:

أما علم البديع، فعلى الرغم من أن الزمخشري قد عـرض لكثير من مسائله

---

(١) معترك الاقران: ١/٢٩٠.

(٢) الكشاف: ٤/٤٣٥.

وقضاياه، فإنه لم يطل النظر فيها، ولم يعطها من العناية والأهمية ما أعطى مسائل علمي المعاني والبيان اللذين توقفنا عندهما.

وقد نقل السيد الجرجاني عن الزمخشري أنه لم يكن يعُد البديع علما مستقبلاً بل كان يراه ذيلا لعلمي المعاني والبيان[1] وكان هذا إحساساً منه بأن البديع لا يلعب دوراً ذا بال في أسرار العظم وبلاغة الذكر الحكيم. ولكن الزمخشري مع ذلك يلم بألوان البديع التي وردت في القرآن الكريم،دون أن يطيل التوقف عندها. ومن الألوان البديعية التي عرض لها:

أ ـ **الطباق:** وقد أشار إليه في آية البقرة: ﴿ألا إنَّهم هُمُ السفهاء ولكنْ لا يعلمون﴾ فقال: «لأنه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم معه أحسن طباقا له»[2] وأشار إليه في آية هود: ﴿مَثَلُ الفَريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان﴾ فقد «شبه فريق الكافرين بالأعمى والأصم، وفريق المؤمنين بالبصير والسميع، وهو من اللف والطباق»[3].

ب ـ **المشاكلة:** وعرض لها في أكثر من موضع. كما في آية المائدة: ﴿تعلمُ ما في نفسي ولا أعلمُ ما في نفسك﴾ حيث استخدمها لخدمة الاعتزال كما مر معنا. فقال في شرحها: «والمعنى: تعلم معلومي ولا أعلم معلومك، ولكنه سلك بالكلام طريق المشاكلة، وهو من فصيح الكلام وبيّنه ،فقيل: في نفسك لقوله: في نفسي[4]..» وتوسَّع في الحديث عنها عند شرحه لآية البقرة: ﴿إن الله لا يستحيي إن يضربَ مثلاً ما بعوضة فما فوقَها﴾ وقال «أي لا يتركُ ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها، ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكَفَرة فقالوا: أما يستحيي ربّ محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؟ فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال، وهو فنّ من كلامهم

(١) انظر البلاغة تطور وتاريخ: ٢٢٢.
(٢) الكشاف: ١/١٨٢.
(٣) الكشاف: ٢/٢٦٤.
(٤) الكشاف: ١/٥٤١.

بديع، وطراز عيجب. ومنه قول أبي تمام:

مـنْ مبلـغٌ أفنـاء يعـربَ كلِّهـا ... أني بنْيـتُ الجارَ قبـلَ المنْـزلِ

وشهد رجل عند شريح فقال: إنك لسبط الشهادة، فقال الرجل إنها لم تجعد عني، فقال: لله بلادك، وقبل شهادته، فالذي سوغَ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة، ولولا بناء الدار لم يصحّ بناء الجار، وسبوطة الشهادة لا تمنع تجعيدها »[1].

جـ ـ الالتفات: وأشار إلى الالتفات كثيرا، وبين حسنه وفائدته في الكلام، ذكر الأشكال التي يرد عليها، ولكنه عدّه من باب البيان. يقول في آية الفاتحة: ﴿إياكَ نَعْبدُ وإياك نسْتَعِين﴾: « لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قلت هذا يسمَّى الالتفات في علم البيان » ثم مضى يشرحه ويبيِّن أحواله فقال: « قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم كقوله تعالى: ﴿حتَّى إذا كُنْتُم في الفُلْكِ وجَرَيْنَ بهم﴾ وقوله تعالى: ﴿واللهُ الذي أَرسلَ الرياحَ فتثيرُ سَحَاباً فسُقْنَاهُ﴾ وقد التفت امرؤ القيس ثلاثة التفافات في ثلاثة أبيات:

تَطَـاوَلَ ليلُـكُ بـالإثـمِـدِ ... ونـام الخَلِـيُّ ولم تَـرْقُـدِ
وبـاتَ وبـاتَـت لـهُ ليلـةٌ ... كليلـةِ ذي العـائـرِ الأَرْمَـدِ
وذلـكَ مـن نَبـأٍ جـاءَني ... وخُبِّـرتُـه عـن أبي الأسـودِ

وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه، ولأن الكلام إذا نُقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، وقد تختصّ مواقعه بفوائد، ومما اختص به هذا الموضع: أنه لما ذكر الحقيق بالحمد، وأجرى عليه تلك الصفات العظام تعلّق

---

(١) الكشاف: ١/٢٦٤.

العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء، وغاية الخضوع والاستعانة في المهات، فخوطب ذلك المعلوم المتميّز بتلك الصفات، فقيل: إياك يا منْ هذه صفاتك نخصّ بالعبادة والاستعانة، لا نعبد غيرك ولا نستعينه، ليكون الخطاب أدلّ على أن العبادة له لذلك التميّز الذي لا تحقّ العبادة إلا به..»[1] وقد اعترض ابن الأثير على حديث الزمخشري عن الالتفات، فقال: قال الزمخشري: «إن الرجوع من الخطاب إنما يستعمل للتفنّن في الكلام، والانتقال من أسلوب إلى أسلوب تطرية لنشاط السامع، وإيقاظا للإصغاء إليه، وليس الأمر كما ذكره لأن الانتقال في الكلام من أسلوب إلى أسلوب إذا لم يكن إلا تطرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه فإن ذلك دليل على أن السامع يملّ من أسلوب واحد، وينتقل إلى غيره ليجد نشاطا للاستماع... والذي عندي في ذلك أن الانتقال من الخطاب إلى الغيبة، أو من الغيبة إلى الخطاب لا يكون إلا لفائدة اقتضته... غير أنها لا تحدّ بحدّ ولا تضبط بضابط، لكن يشار إلى مواضع منها ليُقاس عليها غيرها»[2] وهو اعتراض لا مكان له، لأن الزمخشري - كما هو واضح من عبارته السابقة - لم يخصّ فائدة الالتفات بأنها للانتقال من أسلوب إلى آخر تطريةً لنشاط السامع فحسب، بل ذكر أنها تختص كذلك بفوائد أُخر، وقد ذكر هذه الفائدة في آية الحمد التي عرضنا لها، كما تحدّث عن هذه الفائدة عند كثير من الالتفاتات التي توقف عندها. يقول مثلاً في آية آل عمران: ﴿ولله ميراثُ السموات والأرض والله بما تعملون خبيرٌ﴾: «قريء: بما تعملون، بالتاء والياء فالتاء على طريقة الالتفات، وهو أبلغ في الوعيد والياء على الظاهر...»[3] فهو يلاحظ هنا أن الالتفات قد استعمل ليكون أدلّ على الوعيد.

د - **اللفّ والنشر**: توقف طويلا عند هذا الأسلوب البديعي، من ذلك آية الروم: ﴿ومن آياته منامُكُمْ بالليلِ والنهارِ وابتِغاؤُكُمْ مِن فَضْلِهِ﴾ يقول: (هذا

---

(١) الكشاف: ١/١٥.

(٢) المثل السائر: ٢/٥.

(٣) الكشاف: ١/٣٤٣.

من اللفّ، وترتيبه: ومن آياته منامكم وابتغاؤكم من فضله بالليل والنهار، إلا أنه فصل بين القرينين الأولين بالقرينين الآخرين لأنهما زمانان، الزمان والواقع فيه كشيء واحد ... »[1] وتحدّث عنه في آية البقرة: ﴿وقالوا لنْ يدخلَ الجنَّة إلا منْ كان هُوداً أو نصَارى تلك أمانِيُّهُمْ﴾ فقال: «المعنى وقالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هودا، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فلفّ بين القولين ثقة بأن السامع يردّ إلى كل فريق قوله، وأمناً من الإلباس لما علم من التعادي بين الفريقين، وتضليل كل واحد منهما لصاحبه..»[2].

هـ - **مراعاة النظير**: أو التناسب والتوفيق. عرض لمدلوله، ولكن لم يطلق عليه هذه التسمية. يقول في آية الفاتحة: ﴿إيّاكَ نعبُدُ وإياكَ نستعينُ﴾: «إن قلت: لم قُرِنَتْ الاستعانة بالعبادة؟ قلت: ليجمع بين ما يتقرّب به العباد إلى ربهم، وبين ما يطلبونه ويحتاجون إليه من جهته»[3]. ويقول في آية البقرة: ﴿فإن لم تَفْعَلُوا ولنْ تَفْعَلُوا فاتَّقُوا النارَ التي وَقُودُها الناسُ والحِجارةُ﴾: «إن قلت: لم قرن الناس بالحجارة، وجعلت الحجارة معهم وقودا؟ قلت: لأنهم قرنوا بها أنفسهم في الدنيا، حيث نحتوها أصناما، أو جعلوها لله أنداداً، أو عبدوها من دونه. قال الله تعالى: ﴿إنَّكُمْ وما تَعْبُدُونَ من دونِ اللهِ حَصَبُ جهَنَّمَ﴾ وهذه الآية مفسِّرة لما نحن فيه.. ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستنفعون بهم، ويستدفعون المضارّ عن أنفسهم بمكانهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها»[4].

وتحدث عن آية النساء: ﴿وليأخُذُوا حِذرَهم وأسلِحَتَهم﴾ فقال: «جعل

---

(١) الكشاف: ٣/٣٧٣.
(٢) الكشاف: ١/١٣٢.
(٣) الكشاف: ١/١٢.
(٤) الكشاف: ١/٧٨.

الحذر وهو التحرُّز والتيقظ آلة يستعملها الغازي، فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ، وجعلا مأخوذين. ونحوه قوله تعالى: ﴿والذين تبوَّؤا الدارَ والإيمانَ﴾ جعل الإيمان مستقرًّا لهم، ومتَبَوًّأ لتمكينهم فيه، فلذلك جمع بينه وبين الدار في التبوُّ»[1].

و ـ **التجريد:** عرض له في آية الفرقان: ﴿الرحمنُ فاسألْ به خَبِيْراً﴾ فلاحظ أنه وقع بحرف الباء، وشرحه على النحو التالي: «يريد: فسل عنه رجلاً عارفا يخبرك برحمته، أو فسل رجلاً خبيرا به وبرحمته، أو فسل بسؤاله خبيرا. كقولك: رأيت به أسداً، أي برؤيته. والمعنى: إن سألته وجدته خبيراً»[2] وعرض للتجريد بفي، في آية فصّلت: ﴿ذلك جزاءُ أعداءِ اللهِ النارُ لهم فيها دارُ الخلد﴾ وشرحها قائلا: «معنى الآية أن النار في نفسها دار الخلد. كقوله تعالى: ﴿لقد كانَ لكم في رسولِ اللهِ أسوةٌ حسَنةٌ﴾ والمعنى: أن رسول الله ﷺ أسوة حسنة، وتقول: لك في هذا الدار دارُ السرور، وأنت تعني الدار بعينها..»[3].

فمن الواضح أن هذه الأحرف قد أفادت انتزاع معنى لم يكن مذكوراً صراحة في الكلام، وقد نقل السيوطي حديث الزمخشري عن التجريد في آية الرحمن: ﴿فكانتْ وردةً كالدِّهان﴾ فقال: «قال الزمخشري: وقرأ عمرو بن عبيد: (فكانتْ وردةٌ كالدِّهان) بالرفع بمعنى حصلت منها وردة. قال: وهو من التجريد..»[4].

حـ ـ **التقسيم أو التحصيل:** كما في آية البقرة: ﴿للهِ ما في السمواتِ وما في الأرضِ وإنْ تُبْدُوا ما في أنفُسِكُم أو تُخْفُوهُ يحاسِبْكُمْ به اللهُ فيغفرُ لمنْ يشاءُ

---

(١) الكشاف: ٤٣٥/١.
(٢) الكشاف: ٢٢٨/٣.
(٣) الكشاف: ٤/
(٤) انظر معترك الأقران: ٣٩٧/١، نقلاً عن الكشاف: ٤٨/٤.

ويعذِّبُ منْ يشاءُ﴾ حيث يقول: (قرأ الأعمش: (يغفرْ) بغير فاء مجزوماً على البدل من (يحاسبكم) ومعنى هذا البدل التفصيل لجملة الحساب، لأن التفصيل أوضح من المفصّل، فهو جارٍ مجرى بدل البعض من الكل أو بدل الاشتمال)[1].

ط ـ **تأكيد المدح بما يشبه الذم:** وقد لاحظه في آية البروج: ﴿وما نَقَمُوا منهم إلا أن يُؤْمِنُوا باللهِ العزيزِ الحميدِ﴾ وشرحها قائلا: (وما عابوا منهم وما أنكروا الا الإيمان. كقوله:

ولا عَيبَ فيهم غَيْرَ أنَّ سيوفَهُمْ...

وقال ابنُ الرُّقَيَّات:

مـــا نَقَمُـــوا مـــن بني أُمَيَّـــة إلا أنهم يَحْلَمُون إنْ غَضِبُـوا..)[2]

ي ـ **أسلوب الحكيم:** وسماه الكلام الْمُنصف. وقد تحدث عنه،وبيَّن أثره في الكلام، وهو عنده يشبه التعريض والتورية. يقول في آية سبأ: ﴿قلْ منْ يرزُقُكُمْ من السمواتِ والأرض قلِ اللهُ وإنّاأو إيّاكُمْلعلى هُدَىً أو في ضلالٍ مبينٍ﴾: «معناه وإن أحد الفريقين من الذين يوحدون الرازق من السموات والأرض بالعبادة، ومن الذين يشركون به الجماد الذي لا يُوصف بالقدرة،لعلى أحد الأمرين: من الهدى والضلال، وهذا من الكلام الْمُنْصف الذي كلُّ من سمعه من موالٍ أو منافٍ قال لمن خوطب به: قد أنصفك صاحبك، وفي درجة بعد تقدمة ما قدّم من التقرير البليغ دلالة غير خفية على من هو من الفريقين على الهدى، ومن هو في الضلالالمبين،ولكن التعريض والتورية أفضل بالمجادل إلى الغرض، وأهجم به على الغلبة، مع قلة شغب الخصم، وفل شوكته بالهوينا. ونحوه قول الرجل لصاحبه: علم الله الصادق مني ومنك، وإنا أحدنا لكاذب. ومنه بيت حسان:

---

(١) الكشاف: ٦/٢٥٣.

(٢) الكشاف: ٤/٧٣١.

أتهجوهُ ولستَ لـه بكُفْـؤ   فشرُّكُما لخيرِكما الفِداءُ..»[1]

ك ـ التورية: أشار السيوطي إلى أن الزمخشري قد تحدّث عن التورية، فقال: (قال الزمخشري: لا ترى بابا في البيان أدقّ ولا ألطف من التورية، ولا أنفع ولا أعون على تعاطي المتشابهات في كلام الله ورسوله. قال: ومن أمثلته: ﴿الرحمنُ على العرشِ استَوى﴾ فإن الاستواء على معنيين: الاستقرار في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتنزيهه تعالى عنه، والثانيّ: الاستيلاء والملك. وهذا المعنى البعيد المقصود الذي وري به بالقريب المذكور)[2] ومن الواضح من هذا النقل أن الزمخشري يجعل التورية من باب البيان، ثم هو يعرفها بعد ذلك التعريف الاصطلاحي المعروف تماما، ولكن سبق أن مرَّ معنا ـ وقد نقل السيوطي ذلك أيضاً ـ ان الزمخشري جعل هذه الآية من باب الكناية التي تفهم من مجموع الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز في المفردات. ولعل هذا الذي يذكره الآن توجيه ثانٍ للآية، ولكنه غير موجود في نسخة الكشاف التي بين أيدينا.

ل ـ الفواصل: ويبدو أن الزمخشري كان أيضاً يؤثر هذه التسمية على السجع، ولكنه رأى أنها لا تُستعمل في القرآن الكريم من أجل تحسين اللفظ فقط، بل لزيادة معنى. نقل السيوطي عنه انه قال في كشافه القديم: «لا تحسن المحافظة على الفواصل لمجردها إلا مع بقاء المعاني على سردها على النهج الذي يقتضيه حسن النظم والقوافي، فأما أن تهمل المعاني، أو يهتم بتحسين اللفظ وحده غير منظور فيه إلى مؤداه فليس من قبيل البلاغة، وبنى على ذلك أن التقديم في قوله: ﴿وبالآخرةِ هم يُوقِنُونَ﴾ ليس لمجرد الفاصلة، بل لرعاية الاختصاص..»[3].

---

(١) الكشاف: ٣/٤٥٩.

(٢) معترك الأقران: ١/٣٧٤.

(٣) معيد النعم ومبيد النقم: ١١٥.

وهكذا ألَمَّ الزمخشري بعدد لا بأس به من ألوان البديع، ولكنه لم يطل الوقوف عندها والإسهاب في شرحها، كما فعل في مباحث علمي المعاني والبيان.

وبعد: فذلك هو الكشاف في وجهيه: الاعتزالي والبلاغي. وقد أحسن الزمخشري في كليهما إحسانا شديدا، وأظهر في ذلك براعة منقطعة النظير. كان خير مدافع عن آراء المعتزلة، ورد الشُّبه والمطاعن عنها. وكان في ذات الوقت خير مدافع عن بلاغة القرآن وروعة نظمه وتأليفه، فقد استطاع أن يكشف لنا وجوه الجمال فيه، بما أُوتي من حسّ مرهف وذوق فني سليم، ولم يكن هذان الوجهان - كما ذكرنا - منفصلين أبداً أو متباعدين، بل كانا دائما متلازمين. كانت البلاغة وجميع أسلحتها في خدمة الاعتزال. وقد أثار كتاب الكشاف ضجة كبرى، فكثرت عليه الحواشي والشروح والتعليقات. فأما المعتزلة فقد كان الكتاب مفخرة كبرى لهم، وأما الأعداء فقد هاجموا الكتاب لما فيه من آراء اعتزالية متعسّفة. يقول السبكي: «والقول عندنا فيه أنه لا ينبغي أن يُسمح بالنظر فيه إلا لمن صار على منهاج السنة لا تزحزحه شبهات القدرية»[١] ولكن واحداً منهم لم يغضّ من قيمة الكتاب البلاغية، أو ينتقص من براعة الزمخشري ودقة حسه في عرض مسائل البلاغة والبيان. يقول الزركشي عن الكتاب: «وهذا العلم - علم البيان - أعظم أركان المفسِّر؛ فإنه لا بدّ من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز من الحقيقة والمجاز وتأليف النظم، وأن يُؤاخَى بين الموارد، ويعتمد ما سيق له الكلام حتى لا يتنافى، وغير ذلك. وأملأ الناس بهذا صاحبُ الكشاف»[٢].

وقد كان كتاب الكشاف - كما ذكرنا - الكتاب الوحيد الذي طبّق تطبيقا عمليا كاملا علوم البلاغة لكشف أسرار الإعجاز، وبيان دقائق النظم القرآني على كلّ آية من آيات القرآن. وقد تنبّه إلى ذلك ابن خلدون فقال في معرض

(١) الطراز: ١/٥.

(٢) البرهان: ١/٣١٠.

حديثه عن علم البيان: «وأكثر تفاسير المتقدمين خِلْوٌ منه، حتى ظهر جار الله الزمخشري، ووضع كتابه في التفسير: وتتبع آي القرآن بإحكام هذا الفن.... فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع... ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنة، مع وفور بضاعته من البلاغة..»[1] ولوفور بضاعة الكشاف من البلاغة كان دارسه يحتاج إلى ثقافة بلاغية واسعة فقراءته لا تتأتى للفرد العادي الذي لم يدرس فنون القول ووسائل البيان والبلاغة.

وقد أحسّ القدماء أنفسهم بذلك، فكان دافعا للعلوي على وضع كتابه (الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز) لتوضيح هذه المسائل البلاغية، وتقريبها إلى الأفهام. يقول: (ثم إن الباعث على تأليف هذا الكتاب هو جماعة من الإخوان شرعوا في قراءة كتاب الكشاف تفسير الشيخ العالم المحقق أستاذ المفسرين محمود بن عمر الزمخشري، فإنه أسّسه على قواعد هذا العلم، فاتضح عند ذلك وجه الإعجاز من التنزيل، وعرف من أجله وجه التفرقة بين المستقيم والمعوج من التأويل.. لأني لم أعلم تفسيرا مؤسسا على علمي المعاني والبيان سواه، فسألني بعضهم أن أملي فيه كتابا يشتمل على التهذيب والتحقيق، فالتهذيب يرجع إلى اللفظ، والتحقيق يرجع إلى المعاني إذا كان لا مندوحة لأحدهما عن الثاني..)[2].

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٥٥٣.

(٢) الطراز: ١/٥.

الباب الثاني
دراسة فنية للقضايا البلاغية والنقدية

الفصل الأول: قضية إعجاز القــرآن الكــريم
الفصل الثاني: قضية المجاز
الفصل الثالث: قضية اللفظ والمعنى
الفصل الرابع: تقويم لجهود المعتزلة

الفصل الأول
قضية إعجاز القرآن الكريم

لعله كان واضحا من خلال الدراسة التارخية السابقة لجهود المعتزلة أن قضية إعجاز القرآن كانت من أبرز القضايا البلاغية والنقدية التي انصبّ عليها اهتمامهم. وذلك أن المعتزلة كما عرفنا قد اضطلعوا بمهمة الدفاع عن الإسلام، والردّ على خصومه ومعارضيه، فقد وقفوا يجادلون أعداءه من أصحاب الملل والعقائد الأخرى، ويناظرون المخالفين لهم في الرأي من أصحاب الفرق الإسلامية. وكانت هذه المهمة تقتضي منهم أن يعرفوا كتاب الله الذي هو مادة هذه العقيدة معرفة عميقة،ليردوا عنه شُبه الخصوم والأعداء من ناحية، وليظهروا ما فيه من وجوه التفوق والرفعة التي جعلته معجزا يتحدى الجميع أن يعارضوه، أو يأتوه بصورة من مثله، من ناحية ثانية. أضف إلى ذلك أنه - كما يقول أمين الخولي - «بتمادي الزمن. ودخول غير العرب في الإسلام، احتاج المسلمون إلى أن يتعرفوا إعجاز القرآن، واضطروا إلى بحث ودراسة ذلك، فصارت معرفة البلاغة أمراً دينيا كلاميا يقرر حجة الله في عقول المتكلمين كما يقول عمرو بن عبيد .. ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية»[1] وهكذا دفعت عواملُ مختلفة المعتزلة لكي يشتغلوا بالدراسات القرآنية، فكانت بيئتهم من أنشط البيئات الأدبية التي اهتمت بهذا اللون من المباحث، وبادرت إلى تأليف الكتب، وجمع المصنفات في ذلك منذ فترة مبكرة. وقد عددت لنا المصادر التاريخية عدداً كبيراً من المؤلفاتِ التي وضعها المعتزلة في ألوان متعددة من

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ٤/٦٦.

الدراسات القرآنية. وضع واصل بن عطاء المتوفى سنة (١٣١هـ) كتابا في معاني القرآن، ولعمرو بن عبيد (١٤٨ هـ) كتاب في التفسير نقله عن الحسن البصري [١]، ولمحمد بن المستنير بن أحمد أبي علي المعروف بقطرب (٢٠٦ هـ) الذي أخذ عن النظام، وكان على مذهبه، عدد من التصانيف، منها كتاب معاني القرآن، وإعراب القرآن، والرد على الملحدين في متشابه القرآن، ومتشابه القرآن، ومجاز القرآن. ولبشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) كتابه متشابه القرآن. ولسعيد بن مسعدة الأخفش (٢١١ هـ) كتاب في المعاني ينصر فيه الاعتزال. ولأبي الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ) مؤلف في متشابه القرآن. ولجعفر بن حرب (٢٣٦ هـ) مؤلف في متشابه القرآن. ولعبد الرحمن بن كيسان الأصم (٢٤٠ هـ) وهو من الطبقة السادسة للمعتزلة تفسير عجيب. وللجاحظ (٢٥٥ هـ) عدد من المؤلفات منها كتاب في نظم القرآن، وكتاب في آي القرآن، وكتاب خلق القرآن، وكتاب المسائل في القرآن. ولأبي علي الجبائي (٣٠٣ هـ) كتاب في تفسير القرآن، ومتشابه القرآن، وكتاب المخلوق، ولعله في خلق القرآن. ونقل آدم متز [٢] أن الجبائي قد ألف تفسيراً للقرآن باللغة الفارسية، ويذكر القاضي عبد الجبار أن أصحابه من المعتزلة كانوا يقولون: إنهم أحرزوا ما أملاه أبو علي فوجدوه نحو مائة ألف وخمسين ألف ورقة [٣] ولأبي علي محمد بن يزيد الواسطي (٣٠٦ هـ) كتاب في إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه. وهو كتاب قد اهتم به عبد القاهر الجرجاني، فشرحه شرحاً كبيراً سماه (المعتضد) وشرحا آخر أصغر منه [٤] ولعمرو بن فايد، وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة كتاب في التفسير. ولموسى الإسواري، وهو من الطبقة السادسة أيضاً كتاب في التفسير، وقد ذكر القاضي عبد الجبار أنه يقال: إنه قرأ ثلاثين سنة ولم يتم تفسيره، وإنه كان يجعل في مجلسه العرب والموالى، فجعل العرب في ناحية، والموالي في ناحية، ويفسر لكل بلغته، فلم يكن بإحدى اللغتين دون الأخرى. ولأبي يعقوب بن

---

(١) وفيات الأعيان: ١٣٢/٣.
(٢) الحضارة العربية: ٣٧٢/١.
(٣) طبقات المعتزلة: ٢٧١.
(٤) انظر إعجاز القرآن للرافعي: ١٧١.

عبد الله بن إسحاق الشحام من الطبقة السابعة من المعتزلة كتاب في التفسير. ولأبي القاسم البلخي الكعبي (٣١٩ هـ) كتاب في التفسير في اثني عشر مجلدا. ولأبي القاسم الإسفنديالي من الطبقة التاسعة من المعتزلة مؤلفات في التفسير. ولعبد السلام بن محمد أبي هاشم الجبائي (٣٢١ هـ) وهو ابن أبي علي تفسير يقول عنه السيوطي: رأيت جزءاً منه. ولأبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (٣٢٢ هـ) كتاب جامع التأويل لمحكم التأويل على مذهب المعتزلة في أربعة عشر مجلدا، ولأبي بكر أحمد بن علي بن منجور المعروف بابن الأخشيد (٣٢٦ هـ) كتاب في اختصار كتاب التفسير لأبي جعفر الطبري، وكتاب نظم القرآن. ولأبي الخلال القاضي كتاب متشابه القرآن. ولأبي بكر الشاشي المعروف بالقفال (٣٦٥ هـ) تفسير نصر فيه الاعتزال ولأبي بكر الحنفي (٣٨٠ هـ) وكان معتزليا مشهورا كتاب في التفسير ما أتمه. وللصاحب بن عباد (٣٨٥ هـ) كتاب في أحكام القرآن نصر فيه الاعتزال وجود فيه. ولأبي الحسن الرماني (٣٨٦ هـ) عدة مؤلفات، منها تفسيره الكبير المعروف باسم الجامع في علم القرآن،وكتاب في إعجاز القرآن، وكتاب الألفات في القرآن. ولعبيد الله بن محمد بن جرو الأسدي من المعتزلة (٣٨٧ هـ) كتاب في التفسير لم يتمه، وذكر في (بسم الله الرحمن الرحيم) مائة وعشرين وجهاً. ولأبي أحمد بن أبي علان (٤١٥ هـ) من الطبقة الحادية عشرة من المعتزلة تفسير للقرآن. وللقاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي (٤١٥ هـ) مصنفات كثيرة في الدراسات القرآنية،منها كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد،وهو في أجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لإعجاز القرآن، وكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن، وكتاب متشابه القرآن. وكتاب شرح الأصول الخمسة. ولمحمد بن عبد الله الإسكافي (٤٢٠ هـ) كتاب اسمه درة التنزيل وغرة التأويل يبحث في متشابهات الآي القرآني. وللشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) كتاب الأمالي المعروف باسم غرر الفوائد ودرر القلائد، وله أيضاً رسالة في المحكم والمتشابه، وكتاب الموضح عن إعجاز القرآن، ذكره الطوسي والنحاسي وسمياه كتاب الصرفة. ولأبي مسلم محمد بن علي الأصبهاني

المعتزلي (٤٥٩) تفسير في القرآن. ولأبي يوسف القزويني (٤٨٣ هـ) شيخ المعتزلة التفسير الكبير الذي لم يُر في التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد، وهو في ثلاث مئة مجلد منها سبعة مجلدات في الفاتحة. ثم صنّف الزمخشري (٥٣٨ هـ) كتاب الكشاف، وقد أحيا به ما عفا من تصانيف أسلافه[1].

ولعله واضح من هذا الاستعراض للمؤلفات التي وضعها المعتزلة في الدراسات القرآنية حتى عصر الزمخشري شدة عنايتهم بهذا اللون من المباحث، ووفرة المصنفات التي وضعوها في ذلك. ولو وصلتنا هذه المؤلفات جميعاً لكنا ولا شك أمام ثروة غنية، وتراث ثمين، ولاكتملت في أذهاننا الصورة عن نشاط المعتزلة وجهودهم في هذا المجال. ولكننا رأينا من خلال الدراسة السابقة أن الغالبية الساحقة من هذه المؤلفات التي عددناها قد ضاعت مع الزمن، وما تبقى لدينا منها شيء لا يكاد يذكر بالقياس إلى نشاط المعتزلة وجهودهم في هذا اللون من البحث. والحق أن التاريخ لم يحفظ لنا من آثار المعتزلة إلا القليل النادر الذي لا يكاد يذكر بالقياس إلى ما وضعوه، ليس في مجالات الدراسات القرآنية فحسب، ولكن في جميع المجالات كذلك. وقد يكون من أسباب هذا ما كان بينهم وبين مخالفيهم من أهل السنة وأنصار السلف من خصومة شديدة جعلتهم يحاولون القضاء على كل أثر للمعتزلة بعد أن دالت دولتهم. وزالت مكانتهم. يقول نيبرج في مقدمة كتاب الانتصار: «وهو من تركة المعتزلة،ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر، وذلك لما نزل بمنازله من الإحراق والتدمير، وصبّ على رؤوس أصحابه من التقبيح والتكفير. والقليل الباقي منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث: منه ما تحننت عليه الزيدية في اليمن اعتناء بمذهبهم الذي هو أقرب ما يكون إلى مذاهب الاعتزال، ومنه ما ادّخره العلماء رغبة في الانتفاع بما فيه منّ علوم شتى مما لا علاقة له بعلم التوحيد،

---

(١) رجعنا في كتابة هذا الثبت إلى كتاب منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه لمصطفى الصاوي الجويني: ٧٣ - ٧٥.

ومنه ما انفلت عن أيدي مضايقيه خفية أو صدفة[1].

وعلى العموم فقد رأينا من خلال المؤلفات القليلة التي تبقت لدينا من آثار المعتزلة في مجال الدراسات القرآنية أن مباحثهم في هذا الموضوع كانت تدور دائماً في نطاق المسائل التالية:

١ - **المحكم والمتشابه في القرآن:** وهذه المسألة من أوائل المسائل التي انصرفت إليها عناية المعتزلة، وانصبت فيها جهودهم. وقد رأينا من خلال ذلك الاستعراض السابق لمؤلفات المعتزلة كثرة الكتب والمصنفات التي وضعوها في المتشابه. ولعل من الطبيعي أن تحظى هذه القضية منهم بذلك الاهتمام الكبير، لأنها عماد مذهبهم، والأصل الذي تقوم عليه عقائدهم، فإذا أحسنوا الدفاع عن هذا الأصل، واستطاعوا عرضه في صورة واضحة مقنعة كانت عقيدتهم مقبولة لدى الناس، وقادرة على الوصول إليهم وإقناعهم. ويتفق المعتزلة مع أهل السنة في أن الآيات المحكمات من القرآن هي التي لا تحتمل إلا معنى واحداً، وأن الآيات المتشابهات هي التي تحتمل معاني كثيرة، وأنه لهذا يجب رد هذه إلى تلك بمعنى تفسيرها أو تأويلها بها. ولكن يبقى المحكم عند أهل السنة ما اتفق مع عقائدهم، وأيد مذهبهم، والمتشابه ما تعارض معه أو أشار الى خلافه بينما هو على العكس عند المعتزلة، فالمحكم عندهم ما أيد أصولهم وعضد آراءهم. والمتشابه ما خالف ذلك، وخرج عليه. ويسوق لنا ابن قيم الجوزية في كتاب أعلام الموقعين عدداً كبيراً من الآيات التي هي محكمة في نظر بعض الفرق، متشابهة عند المخالفين لهم في الرأي. يقول مثلاً: ورد الجبرية النصوص المحكمة في إثبات كون العبد قادراً مختاراً فاعلاً بمشيئة بمتشابه قوله: ﴿وما تشاؤون إلا أنْ يشاءَ اللهُ﴾ و﴿ما تذكرون إلا أن يشاء الله﴾ وقوله: ﴿ومنْ يشأ اللهُ يضلله ومن يشأ يجعلْه على صراطٍ مستقيمٍ﴾ وأمثال ذلك. ثم استخرجوا لتلك النصوص من الاحتمالات التي يقطع السامع أن المتكلم لم يردها، ما صيروها به متشابهة. ورد الخوارج والمعتزلة النصوص الصريحة المحكمة غاية

---

(١) مقدمة الانتصار: ١٠.

الإحكام في ثبوت الشفاعة للعصاة وخروجهم من النار بالمتشابه من قوله: ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾ وقوله: ﴿ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾. وقوله: ﴿ومن يعصِ اللهَ ورسولَهُ ويتعدَّ حدوده يدخِله ناراً خالداً فيها﴾[1]. وبناء على ذلك فقد كان من الطبيعي أن تكون الآيات المتشابهات التي دار الجدل والنقاش حولها بين المعتزلة وغيرهم تتناول تلك القضايا الدينية التي دار الخلاف حولها، والتي سبق أن ألممنا بها في التمهيد لهذا البحث، وهي مسائل التوحيد، وما ترتب عليها من مسألة صفات الله ورؤيته، وحلوله في المكان. والعدل وما يدخل فيه من الحديث عن الجبر والاختيار، وخلق الأفعال، والحسن والقبح، والصلاح والأصلح، ومسألة الوعد والوعيد وما يتعلق بها من الخلود في النار والشفاعة. ومسألة المنزلة بين المنزلتين وما يرتبط بها من الحديث عن مرتكب الكبيرة وعقابه أو جزائه. ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمكلف بذلك ودرجة تكليفه. إن الموضوعات التي تتناول المحكم والمتشابه عند المعتزلة وغيرهم إذن هي هذه الأصول الخمسة التي تركزت فيها عقائد الاعتزال، وكانت موضع منازعة وجدل بينهم وبين غيرهم من أصحاب الفرق الإسلامية الأخرى.

وطبيعي أن يأخذ المعتزلة ـ وهم أصحاب حرية الرأي، والإيمان بسلطان العقل ـ المطلق ـ في تفسير الآيات المتشابهات بالرأي القائل: إن المتشابه يمكن أن يعلم تأويله الراسخون في العلم. وهم يحملون قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا اللهُ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ على أن (الواو) للعطف، وجملة (يقولون آمنا به) في موضع الحال. وليس علم هذا المتشابه مقصوراً على الله كما يقول بذلك علماء المسلمين كابن عباس وغيره من أصحابه مثلاً. فقد كان ابن عباس يقول: (انزل القرآن على أربعة أوجه: وجه حلال وحرام لا يسع أحداً جهالته، ووجه يعرفه العرب، ووجه تأويله يعلمه العالمون، ووجه لا يعلم تأويله إلا الله. ومن انتحل فيه علماً

(١) إعلام الموقعين: ٢/٣٧٥.

فقد كذب)[1]

وعلى الرغم من أن السيوطي يرى أن الأكثرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم خصوصاً أهل السنة يذهبون إلى رأي ابن عباس الذي يؤكد رأيه هذا ما نقل عنه من أنه كان يقرأ: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به﴾[2] أقول على الرغم من ذلك إلا أن المعتزلة لم يكونوا بدعاً في الرأي، فقد كان يشاركهم بعض كبار علماء أهل السنة. وها هو ابن قتيبة أكبر أعداء المعتزلة لا ينكر رأيهم هذا في المتشابه، ويقول: (ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم. فإنا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن، فقالوا هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أقروه كله في التفسير حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل السور)[3] . وينقل لنا الزركشي في كتابه البرهان اختلاف الناس في حكم الآيات المتشابهات الواردة في الحديث عن صفات الله، ثم يبين أن تأويل هذه المتشابهات قد نقل عن الصحابة أيضاً. يقول: « اختلف الناس في حكم الآيات المتشابهات الواردة في الصفات على ثلاث فرق: أحدها، أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجري على ظاهرها، ولا تؤول شيئاً منها، وهم المشبّهة. والثاني أن لها تأويلاً ولكنا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل. ونقول: لا يعلمه إلا الله، وهو قول السلف. والثاني، أنها مؤولة، وأولوها على ما يليق به. والأول باطل، والأخيران منقولان عن الصحابة »[4] . وذكر شيئاً من تأويلات الصحابة لبعض آيات الصفات.

وهكذا لم يكن المعتزلة ـ كما ذكرنا ـ بدعاً في هذا الباب، فقد مضوا يؤولون الآيات المتشابهات، ويصرفونها عن ظواهرها بكل وسيلة ممكنة. ولقد أظهر المعتزلة في هذا المجال براعة منقطعة النظير. والحق أن خصائص المعتزلة في

---

(١) مقدمة التفسير للراغب الأصبهاني: ٤٢٠.

(٢) معترك الأقران: ١/١٣٩.

(٣) تأويل مشكل القرآن: ٧٣.

(٤) البرهان: ٢/٧٩ ـ ٨١.

البحث، ومنهجهم في الدراسة الذي يميزهم من غيرهم إنما يظهر في هذا اللون من الآيات القرآنية بصورة خاصة كما سنشرح ذلك. فقد كانت تدفعهم الحماسة لعقيدتهم، والتعصب لمذهبهم،إلى أن يبذلوا في تأويل المتشابه مجهوداً جباراً في محاولة لصرفه عن وجهه، وإخراجه عن دائرة المخالفة لمبادىء الاعتزال وأصوله، ورده إلى ما يؤيدها ويدعمها.

وقد كان القاضي عبد الجبار من أشد علماء المعتزلة عناية بهذا الضرب من التفسير، وأكثرهم براعة وحذقاً فيه. وقد خصص للمتشابه ـ كما رأينا ـ كتاباً مستقلاً تتبع فيه سور القرآن سورة سورة، فتوقف في كلّ سورة عند ما تشابه منها ـ وهو ما كان مخالفاً لأصولهم كما عرفنا ـ فصرفه عن وجهه، وما لم يكن مخالفاً لهذه الأصول عدّه من المحكم، وأشار إلى مضمونه إشارة سريعة عابرة.

وكانت الآراء التي وضعها عبد الجبار هي المبادىء والتعاليم التي صدر عنها المعتزلة بعد ذلك في تأويل هذا اللون من الآيات. كما تعرض القاضي عبد الجبار لتأويل كثير من الآيات المتشابهات في كتابه (تنزيه القرآن عن المطاعن) لأنها كانت من جملة الأسلحة التي يشهرها الطاعنون والمخالفون في وجه أهل العدل والتوحيد لهدم مبادئهم، والتنقّص من آرائهم.

ثم جاء من بعده الشريف المرتضى فعرض لكثير من هذه الآيات، وراح يورد في تأويلها ما يكاد يقطع كل حجة للخصم المخالف؛ وذلك أن الشريف المرتضى قد تميز من غيره بأنه لم يكن يكتفي بحمل الآية على وجه واحد، بل هو لم يكن يدع وجهاً ممكناً إلا أورده، وأطال الحديث عنه، واحتج له بأمثلة كثيرة من شعر العرب وكلامهم. والمرتضى لم يتعرض بطبيعة الحال لجميع الآيات المتشابهات، كما فعل القاضي عبد الجبار مثلاً، لأن كتابه في الأصل لم يكن موضوعاً لهذه الغاية، وإنما هو مجالس أدبية عالج فيها موضوعات مختلفة من جملتها تفسير آي من القرآن فيها المتشابه وغيره، ومع هذا فإن كتابه كاد يكون

جامعاً لكثير من التأويلات التي ذكرها رجال المعتزلة الذين تقدّموه، فهو يكثر من النقل عنهم، وإيراد آرائهم مضيفاً إلى ذلك ما استطاع أن يهتدي إليه بقوة بصيرته، ونفاذ حسه، وغزارة ثقافته. ونصل إلى الزمخشري فنجده قد استوعب جميع ما كتبه جيل المعتزلة قبله، وراح يستفيد من هذا التراث في تفسيره للقرآن الكريم، وقد رأينا في كتاب الكشاف دائماً جانبين متلازمين: الجانب الاعتزالي، والجانب البلاغي، وما الجانب الاعتزالي إلا ما يتعلق بهذين اللونين من الآيات: المحكم والمتشابه . وقد مضى الزمخشري على سنة من تقدموه لا يدع آية من آيات القرآن يشتم منها رائحة مخالفة لأصول المذهب إلا أوّلها عن ظاهرها، وصرفها عن وجهها. وقد وجد الزمخشري منذ البداية سنداً لعمله هذا في آية آل عمران: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ فقال: (محكمات: أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه. متشابهات: مشتبهات محتملات، هن أم الكتاب، أي أصل الكتاب، تحمل المتشابهات عليها، وترّد إليها. ومثال ذلك: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ ﴿إلى ربها ناظرة﴾ ﴿لا يؤمر بالفحشاء﴾ ﴿أمرنا مترفيها﴾[1] فقد عدّ الآية التي تنفي رؤية الله، والآية التي تنفي إضافة القبيح إليه من المحكم، ورد إليه التي تثبت هذه الرؤية، أو يدل ظاهرها على نسب قبيح إليه، وعدّ ذلك مما تشابه.

وإذا كان المعتزلة يؤمنون بوجود المتشابه في القرآن، ويحاولون ما وسعهم الجهد أن يوفقوا بينه وبين المحكم بحيث لا يبدو بينهما تضارب أو تناقض أو اختلاف، فإنهم في الوقت نفسه راحوا يبيّنون الحكمة من وجود المتشابه في القرآن، فقد ينكر وجوده طائفة من الناس، ويرون فيه مدعاة للخلاف،وتباين وجهات النظر، ولو كان كله محكماً لانتفى الخلاف. واتفق الرأي، ولكن المعتزلة يردون على أصحابه الذين يحاولون أن يجدوا أدنى شبهة في القرآن يتعلقون بها للطعن والغمز.

---

(١) الكشاف: ١/٢٥٩.

وها هو الزمخشري يظهر الحكمة من وجود المتشابه بقوله: « لو كان كلّه محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء، وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه، وردّه إلى المحكم، من الفوائد الجليلة، والعلوم الجمة، ونيل الدرجات عند الله. ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله، ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمَّه طلب ما يوفق بينه، ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره، ففتح الله عليه، وتبيَّن مطابقة المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده، وقوة في إيمانه[1] ».

وهكذا تكون الحكمة من وجود المتشابه أنه يستحث العقول على النظر والتأمل وطول الدرس والفحص، ولا تتوافر هذه الغاية لو كان سهل المأخذ، ضاحي القرار. ثم إن التأمل الطويل يرسخ الإيمان ويقويه، وينال صاحبه الثواب العميم. وفي المتشابه بعد ذلك امتحان وبلوى لعقيدة المؤمن الراسخ على دينه من المتهافت العقيدة، المزعزع الإيمان، الذي يريد التعلّق بأدنى شبهة لينصرف عن الحق.

ولقد ذكرنا أن المعتزلة قد أظهروا في تفسير هذا اللون من المتشابه مجهوداً كبيراً جباراً، وكانوا فيه على جانب عظيم من المهارة والبراعة، يشهد بثقافتهم العربية الغزيرة، وتضلعهم الواسع من أفاقين القول، وأساليب العرب في كلامهم، وطرائقهم في التعبير والاداء. فلم يكن هذا اللون من التفسير تفسيراً لغوياً عادياً، يكفي فيه استبدال اللفظ باللفظ، أو العبارة بالعبارة المرادفة لها، ولكنه كان ضرباً من التفسير يحتاج إلى ليّ العبارة وتأويلها، ومحاولة صرفها عن ظاهر ما تدل عليه، مع المحافظة على الأسلوب العربي الصحيح في تركيب الكلام، وتأليف العبارة. وقد استخدم المعتزلة في سبيل ذلك أسلحة فنية متعددة، لونت

(١) الكشاف: ١/٢٥٩.

أسلوبهم في الدراسة تلويناً خاصاً، وأعطته الطابع المميز الذي أصبح يعرف به منهج المعتزلة في البحث، وهو ما سنتحدث عنه بالتفصيل بعد قليل.

ونستطيع أن نحصر هذه الأسلحة في ثلاثة هي: العقل، واللغة، والمجاز. وعلى الرغم من أننا سوف نتوقف عند هذه المسائل المهمة وقفة طويلة بعد قليل، إلا أننا نشير إليها ها هنا إشارة عابرة حتى تكتمل الصورة لدينا عن طريقة معالجة المعتزلة للمحكم والمتشابه. فأما العقل فهو عندهم الحكم الفيصل بين الأمور، وحكمه لا يخطىء. ومن هنا كان مقدّماً على النقل والرواية، وما قد يدل عليه ظاهر اللفظ، وصريح العبارة. وقد تحتمل العبارة معنيين أو مدلولين، ولعل أحدهما أرجح كفة في مقياس المنقول؛ لأن هنالك رواية تعضده، وتشد من أزره، والمعنى الثاني لا سند له من الرواية، ولا يؤيده النقل المتوارث. وفي هذه الحالة لا يحجم المعتزلة أبداً عن أن يضربوا عن المنقول صفحاً، ويأخذوا بالمعقول الذي يطمئن إليه تفكيرهم، ويؤوّلوا به ما بين أيديهم من متشابه الآي. وهذا المعقول الذي اطمأنت إليه عقولهم إنما هو هذه الأصول الخمسة التي تكون مذهبهم الاعتزالي. وهم دائماً مطمئنون إلى حكم العقل اطمئناناً لا يخالجه الشك، لأنه الحكم الذي لا يخطىء؛ ولذلك لا بد أن ترضى حكومته.

وأما اللغة فقد توسعوا في استعمالها توسعاً لا حدّ له، حتى تحولت بين أيديهم إلى أداة طيعة لينة يشكلونها كما يريدون. لقد اتسعت عندهم دلالات الألفاظ، فأصبحوا يستنبطون للفظ الواحد أكثر من معنى، ويقلّبونه على وجوه المدلولات اللغوية المختلفةالتي يمكن أن يشير إليها، ثم ينتقون من هذه المعاني ما يخدم الغرض الاعتزالي، ويصرف المتشابه عما يدلّ عليه شكله الخارجي، مستبعدين في أثناء ذلك جميع مدلولات اللفظ الأخرى التي لا تخدم غ ضهم. وقد يأتون إلى العبارة فيبسطون مدلولها، ويحمّلونها أكثر مما تطيق، فيعممون الخاص فيها، وقد يضيّقون مدلول العبارة، ويغلون يدها؛ فيخصصون العامّ فيها. ولا ينسون في أثناء ذلك كله أن يدعموا أقوالهم التي يذكرونها ـ على عادة اللغويين والنحويين القدماء ـ بأمثلة لا حصر لها من كلام العرب وأقوالهم في الشعر والنثر.

وأراد الضلال لقوم، وعصم منه قوماً غيرهم، أوّلوها بأن ذلك يعود إلى (لطف) أو توفيق، وهو فعل من الله إذا منحه العبد وصل للطاعة والهداية والإيمان، وإذا خذله وتخلّف عنه حرمه من هذا اللطف؛ لأنه علم أنه لا يستحقه، ولا ينفع فيه، ولا يزيده إن فعله الله به إلا عتواً واستكباراً، وبذلك يكون الهدى والضلال حالتين يخلقهما العبد لنفسه إذا أعانه الله باللطف إن كان مستحقاً له، أو حرمه منه إن كان لا يستحقه. ولا يكون الله هو الهادي أو المضل، أو هو خالق الهدى والضلال كما يذهب إلى ذلك أهل السنة مثلاً. وبهذا المبدأ أوّل المعتزلة كثيراً من آيات المشيئة، وخاصة حينما لا يتوافر لهم سند من اللغة، أو المجاز.

ومن المبادىء العامة التي اعتمد عليها المعتزلة أيضاً في تأويل بعض المتشابه مبدأ (مشيئة الجبر والإرغام) وبه أوّلوا كثيراً من آيات العدل التي يدل ظاهرها على أن الله لو شاء هداية الناس جميعاً لهداهم، ولكنه لم يشأ ذلك، وبذلك يكون الله مريداً للقبيح وخالقاً له. ويؤول المعتزلة المشيئة بأنها مشيئة الإرغام والقسر من الله.

ومعنى ما ورد على هذا الظاهر أن الله لو أراد أن يرغم الناس إرغاماً على الطاعة والإيمان، ويحملهم على ذلك حملاً إجبارياً لفعل، ولما تخلف عن مشيئته أحد. ولكن الله لم يشأ هذا الإرغام، لأنه يريد أن يترك للناس حرية الإرادة، ويعطيهم القدرة على الاختيار بلا قهر ولا إرغام حتى يكون للثواب والعقاب معنى. لأنه يكون عندئذ جزاء وفاقاً لما كسبت أيديهم. وقد رأينا هذا المبدأ أيضاً عند كل من القاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى، والزمخشري. وقد لاحظ الأشعري بعضاً من هذه المبادىء التي كان يستخدمها المعتزلة في تأويل بعض المتشابه، فذكر مثلاً أن المعتزلة كانوا يتأولون تلك الآيات التي تشير إلى أن الله قد طبع على قلوب الكافرين، أو ختم عليها فهم لا يؤمنون على وجهين: قال: «اختلف المعتزلة في ذلك على مقالتين، فزعم بعضهم أن الختم من الله سبحانه، والطبع على قلوب الكفار، هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون، وليس

والمجاز سلاح ثالث يلجؤون إليه حينما تستعصي عليهم اللغة، ولا تسعفهم العبارة أو مدلولات اللفظ. وعندئذ يحملون العبارة على المجاز، ويستنبطون منها لوناً من ألوانه الكثيرةالمتعددة، وبذلك يفقد الكلام معناه الحقيقي، وصفته الظاهرية، فيصبح لوناً من الخيال والصور الفنية التي يراد بها معنى أبعد مما يدل عليه الظاهر، أو يشير إليه الشكل الخارجي.

تلك هي أسلحة المعتزلة في تأويل المتشابه من الآيات ألممنا بها هنا إلمامة سريعة لإكمال الصورة. تاركين التوسع إلى ما بعد قليل. وينبغي أن نلاحظ أن هذه الأسلحة الثلاثة كانت في متناول يد كل معتزلي تقريباً، ولم تكن تأتي عنده منفصلة أو متباعدة، بل كانت دائماً متلاحمة متمازجة يشد بعضها أزر بعض، ويقوّي أحدها الآخر، ولكنْ على الرغم من هذا فإن حظ كل عالم من علمائهم لم يكن متساوياً من حيث الأخذ بها في التأويل، فلقد كان الاهتمام بالجانب اللغوي عند القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى مثلاً أوضح منه عند الزمخشري، بينما كان استخدام الزمخشري للمجاز وألوان الصور البلاغية المختلفة في تأويل المتشابهات أوضح وأبرز؛ ولعل سبب ذلك أن الزمخشري كان مبدؤه العام أن إظهار إعجاز القرآن، وإبراز ما فيه من روعة النظم وبراعة التأليف، إنما يتأتى عن طريق استخدام علميْ المعاني والبيان في ذلك. ولذلك راح يطبق فنون البلاغة المختلفة في تفسيره لآيات القرآن الكريم، ومن جملة ذلك ما تشابه منها. وبذلك كان ظهور اللون المجازي، والصور البلاغية المختلفة أكثر وضوحاً عنده من الآخرين.

ولقد توصل المعتزلة من خلال تلك الممارسة الطويلة لتأويل المتشابه، وتضلعهم من دراسته، والحديث عنه، إلى وضع بعض المبادىء العامة لتأويل ألوان من هذه الآيات، مما كاد يشبه النظريات العامة المقررة عندهم. من ذلك مثلاً مبدأ اللطف الذي تحدث عنه كلٌّ من القاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى، والزمخشري. وقد أولوا به كثيراً من المتشابه الذي يتعلق بأصل العدل، فتلك الآيات التي يشعر ظاهرها أن الله قد شاء الهداية لبعض الناس، ولم يشأها للآخرين،

ذلك بمانع لهم من الإيمان. وقال قائلون: الختم والطبع هو السواد في القلب. كما يقال: طَبِعَ السيفُ، إذا صديء، من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم عما أمرهم به. وقالوا: جعل الله ذلك سمة لهم تعرف الملائكة بتلك السمة في القلب أهل ولاية الله سبحانه من أهل عداوته. وقال أهل الإثبات: قوة الكفر طبع. وقال بعضهم: معنى أن الله طبع على قلوب الكافرين أي خلق فيها الكفر»[1] كما ذكر بعضاً من أقوالهم في تأويل ما جاء من الآيات يتحدث عن أن الله أضلّ الكافرين أو أغواهم فقال: «واختلفوا في ذلك على ثلاثة أقاويل. فقال أكثر المعتزلة: معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالون. ويحتمل أن يكون لما ضلّوا عن أمر الله سبحانه أخبر أنه أضلّهم، أي أنهم ضلّوا عن دينه. ويحتمل أن يكون الإضلال هو ترك إحداث اللطف والتسديد والتأييد الذي يفعله الله بالمؤمنين، فيكون ترك ذلك إضلالاً.. ويحتمل أن يكون لما وجدهم ضلاّلاً أخبر أنه أضلهم. كما يقال: أجبن فلان فلاناً، إذا وجده جباناً. وقال بعضهم: إضلال الله الكافرين هو إهلاكه إياهم، وهو عقوبة منه لهم، واعتل بقول الله عز وجل: ﴿في ضلال وسعر﴾ والسعر: سعر النار، وبقوله: ﴿أئذا ضللنا في الأرض﴾ أي هلكنا وتفرقت أجزاؤنا. وقال أهل الإثبات أقاويل: قال بعضهم الإضلال عن الدين قوة على الكفر، وقال بعضهم الإضلال عن الدين هو الترك...»[2]

وهكذا كانت مسألة المحكم المتشابه إحدى المسائل الكبرى التي اهتم المعتزلة بها وهم يعالجون بحث القرآن، ويتناولونه بالدراسة والمعالجة. وفيه تتركز - كما ذكرنا - مهارتهم وبراعتهم وخصائصهم في البحث والدرس.

٢ - **رد الشبه والمطاعن عن القرآن:** والقضية الثانية التي اهتم بها المعتزلة في دراستهم للقرآن، ومعالجتهم لابحاثه المختلفة، هي قضية ردّ الشبه والمطاعن

---

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ١/٢٩٧.

(٢) المصدر السابق.

عنه. وكان هذا جزءاً من مهمتهم في الدفاع عن الإسلام، ورد الخصوم عنه. فلقد رأينا كثيرا من الملاحدة المتشككين وأعداء الدين يثيرون حول القرآن عددا من الشبه والمطاعن بغية الحط من قدره، والنيل من درجته الرفيعة السامية في الإعجاز، فتصدى المعتزلة لهم ينافحون عن القرآن، ويذودون عنه هذه المكائد. وكان هذا وجها آخر للحديث عن إعجاز القرآن، وإظهار علو كعبه في النظم والتأليف. وكانت الشبه والمطاعن التي ردوها عن القرآن تنحصر في جانبين: جانب يتعلق بمضمونه، وجانب يتعلق بشكله وأسلوبه. فأما ما يتعلق بمضمونه، فقد ردوا مزاعم بعض المتشككين أن في القرآن تناقضا أو اختلافا بين بعض معانيه وأفكاره، وكانوا يسوقون مجموعة من الآيات توهم النظرة السطحية إليها مثل ذلك، فكشف المعتزلة زيف الدعوى، وبينوا أن لاتناقض بينها، ولا اختلاف. وكيف يجوز أن يقع مثل هذا وقد تمدّح الله بانتفاء ذلك عنه، وهو عند بعض العلماء وجه من وجوه الإعجاز. يقول القاضي عبد الجبار. «وأما كونه معجزا بزوال الاختلاف عنه، والتناقض على ما يقتضيه قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ فقد قال به بعض مشايخنا المتقدّمين. وذكر شيخنا أبو علي أنه يبعد على من يعلم الأشياء بعلمه، ويحتاج فيما يأتيه من تأليف كتاب وغيره إلى استحضار العلوم أن ينتفي عن كلامه الطويل، وتأليفه الكثير، المناقضة حتى يستمر على طريقة الصحة. وذكر شيخنا أبو هاشم أن زوال الاختلاف والتناقض عن القرآن لو كان ـ فعل غير الله تعالى ـ بعيد؛ لأن العادة لم تجر بمثل ذلك في كلام العباد [1]» وقد مر معنا أن ابن الراوندي كان من أكبر الطاعنين في القرآن، وقد وضع في ذلك كتابا سماه «الدامغ» زعم فيه وجود تناقض في القرآن، فتصدى أبو علي الجبائي للرد عليه، ووضع كتابا سماه «نقض الدامغ» رد فيه مغامز ابن الراوندي الملحد هذا، وكشف زيفها وبطلانها وقد أوردنا فيما سبق عددا من الأمثلة لردود أبي علي، وتوجيهه للآيات

(١) المغني: ١٦/٣٢٨.

التي زعم صاحب الدامغ أنها متناقضة. وقد أجاد في ردّه حتى قال القاضي عبد الجبار في ذلك: «وقد تقصى شيخنا أبو علي القول في نقض الدامغ، وشفى الصدر رحمه الله بما أورده. وقد نبهنا على الأصل في ذلك»[1] كما وضع القاضي عبد الجبار كتابا خاصاً في هذا الموضوع سماه «تنزيه القرآن عن المطاعن» رد فيه التهم التي كان يوجهها أعداء الإسلام إلى القرآن، كما تعرض أيضا في كتبه الأخرى لكثير من هذه الشبه وفنّدها، وبيّن بطلانها. وكان في مجالس الشريف المرتضى عدة وقفات وفّق فيها بين بعض الآيات، وبيّن انسجامها وترابطها وبعدها عن أي اختلاف أو تناقض كما يزعم بعض المتشككين.

وعلى نحو ما بيّن المعتزلة ما في معاني القرآن ومضمونه - على تشعب هذه المعاني، وكثرة الموضوعات التي عالجها - من توافق وانسجام، راحو يردون الشبه التي وجهت إلى أسلوب القرآن وشكله في التعبير. وكان هذا أيضا جانبا من الحديث عن إعجاز القرآن بأسلوب غير مباشر. دافع الجاحظ كما رأينا عن بعض تشبيهات القرآن، وردّ التهمة التي وجهت إليها عن خفاء العلاقة بين المشبه والمشبه به، في تشبيه شجرة الزقوم مثلا برؤوس الشياطين، ففسر القول في ذلك، وبيّن أن وجه الشبه منتزع هاهنا من غير ما هو مدرك بالحس اعتماداً على ثبوته في الإدراك عن طريق العادة والعرف وتناقل الناس له. ودافع كذلك عن تشبيه الذين أعطوا الآيات فلم يستفيدوا منها، ولم يعملوا بها، بالكلب إن تحملْ عليه يلهثْ، وإن تتركه يلهث، ومضى يفصل القول في فائدة هذا التشبيه، فبيّن غايته وسر جماله. كما دافع الجاحظ على نحو ما رأينا عن بعض مجازات القرآن، وبيّن الوجه فيها. ومن الظواهر الغنية التي اتسم بها أسلوب القرآن، والتي رأى فيها الأعداء والمتشككون مجالا للطعن ظاهرة التكرار والتطويل في بعض الأحيان؛ فالقرآن قد يكرر القصة في أكثر من موضع، وقد يطيل الكلام، ويفصل فيه في بعض الأحيان، وقد تصدى المعتزلة للردّ على ذلك، فبين أبو علي الجبائي في مقدمة تفسيره للقرآن ما في تكرار القصة الواحدة في مواطن

(١) المغني: ١٦/٣٩٠.

متفرقة من الميزة والفائدة؛ فالقرآن يورد القصة الواحدة بأساليب متعددة مختلفة، وبألفاظ متباينة؛لتظهر مزيته في الفصاحة، ومزيتها في القصة الواحدة إذا أعيدت أبلغ منها في القصص المتغايرة. وأما التطويل فقد تحدث عنه أبو هاشم الجبائي، فبيّن أن القرآن يلجأ إليه أحيانا، وإلى الإيجاز أحيانا أخرى؛ وذلك على حسب المقامات والظروف ومراعاة مقتضى الحال. وقد توقف القاضي عبد الجبار في كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن» عند بعض النماذج التي وقع فيها تكرار، فبين الفائدة منه مما يقتضيه سياق الكلام، كأن يؤكد المعنى، أو يختلف الغرض بين العبارتين المتكررتين، أو يكون فيه إضافة لمعنى جديد لم يكن في العبارة الأولى،وغير ذلك من الأغراض. وتوقف المرتضى عند بعض مما ورد فيه الكلام على سبيل الإطناب والإطالة بزيادة عبارة أو لفظة يظن المتشككون الذين ينظرون إلى الامور نظرة سطحية أنه يمكن الاستغناء عنها؛ لأنها لم تضف إلى المعنى فائدة تذكر، فيكون أسلوب القرآن عندئذ معيبا بالحشو، والكلام الزائد الذي لا طائل تحته. كقوله تعالى: ﴿فخر عليهم السقف من فوقهم﴾ أو قوله: ﴿لم يكونوا معجزين في الأرض﴾ أو قوله تعالى: ﴿ويقتلون النبيين بغير حق﴾ أو قوله: ﴿ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به﴾ وقوله: ﴿الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها﴾ وقوله: ﴿ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا﴾ وقوله: ﴿لا يسألون الناس إلحافا﴾ أو قوله: ﴿وجعلنا نومهم سباتا﴾ فقد يبدو للمتوهم أن «من فوقهم» و «في الأرض» عبارتان زائدتان في الكلام، ولكن المرتضى بيّن -كما مر معنا- فائدة هذه الزيادة، وما استطاعت أن تضيف إلى المعنى. وعبارة «بغير حق» قد توهم أن قتل الأنبياء قد يكون بحق، وكذلك فإن بقية الآيات قد يوهم ما فيها من زيادة بعض الألفاظ ما ليس مقصودا، أو مالا يتفق مع طبيعة الأمور، ولكن المرتضى يطيل الوقفه عند هذه الأمثلة جميعا، ويردها إلى المألوف المستعمل في كلام العرب، فإن للعرب فيما جرى هذا المجرى من الكلام عادة معروفة، ومذهبا مشهورا عند من تصفح كلامهم، وفهم عنهم. ومرادهم بذلك المبالغة بالنفي وتأكيده. فمن ذلك

قولهم: فلان لا يرجى خيره، ليس يريدون أن فيه خيرا لا يرجى، وإنما غرضهم أنه لا خير عنده على وجه من الوجوه. ومثله: قلما رأيت مثل هذا الرجل، وإنما يريدون أن مثله لم يُرَ لا قليلا ولا كثيرا» ثم مضى يفصل القول في كل آية من هذه الآيات، مبينا كيف أفادت الزيادة تأكيدا في النفي ومبالغة فيه[1].

وأثار المتشككون ريبا حول بعض ألفاظ القرآن، وعباراته، متهمين بعضها بأنها لم تقع في موقعها الملائم، ولم تناسب المعنى الذي سيقت له. وقد توقف عبد الجبار يفند هذه المزاعم، ويبيّن ما لألفاظ القرآن من مزية وفضل، وينبّه إلى الفائدة التي خفيت على هؤلاء المتشككين فيما احتجوا به وزعموا فيه ما زعموا. وكانت للمرتضى وقفات طويلة في مجالسه عند أمثلة كثيرة من هذا القبيل، راح يشرحها، ويبيّن الوجه فيها. وهكذا حظيت مسألة ردّ الشبه والمطاعن عن القرآن الكريم عند المعتزلة بنصيب كبير؛ لأنها كانت جزءا رئيسياً من مهمتهم الكبرى التي مهروا بها، وهي الدفاع عن الإسلام، وكانت مما يدور حوله النقاش والبحث في أثناء مناظرتهم للخصوم والأعداء، وهي تناسب روح الجدل الذي أغرموا به من ناحية أخرى، كما أنها تعد في الوقت ذاته وجها آخر للحديث عن إعجاز القرآن الكريم.

٣ - **قضية إعجاز القرآن:** أما المسألة الثالثة التي توقف عندها المعتزلة في دراستهم القرآنية، وعالجوها طويلا فهي قضية الإعجاز، وكانت هذه المسألة من أبرز المسائل وأهمها، وإنما أرجأنا الحديث عنها قليلا حتى نتوقف عندها وقفة أطول تكشف عن جهود المعتزلة واتجاهاتهم المختلفة في دراسة هذه القضية الكبرى. وقد كان واضحا من خلال استقرائنا السابق لجهود هذه الطائفة أنه كانت هنالك مجموعة اتجاهات يدور الحديث حولها في محاولة للكشف عن إعجاز القرآن، وبيان السر في هذا الكتاب الكريم. ويمكن إجمال هذه الاتجاهات فيما يأتي:

---

(١) أمالي المرتضى: ١/٢٢٩.

أ ـ **مبدأ الصرفة:** لعل النظام ـ كما عرفنا ـ أول من أثار مسألة الصرفة، وأدخلها في الحديث عن إعجاز القرآن، والتعليل له، وقد رأينا أنه أرجع هذا الإعجاز إلى الصرفة التي كان مفهومها عنده أن الله قد صرف أوهام العرب عن معارضة القرآن، أو القدرة على الإتيان بمثله، فانصرفوا عن ذلك، وتعذّرت عليهم هذه المعارضة، لا لأن القرآن في حد ذاته خارج عن طوق البشر، أو خارقَ لمقدرتهم، ومألوف عادتهم، فهو في ذلك لا يتفوق على البليغ الفصيح من كلام العرب، ولا تكاد تكون له مزية أو فضل في ذلك، ولو تُرك لهم المجال، وأفسح أمامهم الطريق؛ لأتوا بمثل القرآن فصاحة وبلاغة وحسن نظم وتأليف، وقد بيَّنا فيما سبق أن هذا المفهوم من كلام النظام عن الصرفة هو مفهوم واضح محدد لا يكاد يقبل المراجعة أو التأويل، وقد حاولنا عند عرضه أن نقدمه بعبارات أصحابه من المعتزلة، واستبعدنا عبارات الآخرين الذين يمكن أن يتحاملوا على النظام لمخالفتهم له في العقيدة والمذهب. وقد تابع النظام على رأيه هذا من المعتزلة عيسى بن صبح المكنى بأبي موسى المردار، الذي كان يقول أيضا: «إن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، وبما هو أفصح منه» كما قاله (النظام)[1]. وهشام الفوطي، وعباد بن سليمان، ويضيف البغدادي

وهشام الضوطي، وعبادبن سليمان، ويضيف البغدادي موسى الإسواري، وابن حايط، وفضلا الحدثي، والجاحظ. ولكنه يذكر أن سائر المعتزلة بعد ذلك تنكر رأي النظام وتكفّره من أجله: «وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام، وإنما تبعه في ضلالته شرذمة من القدرية، كالإسواري، وابن حايط، وفضل الحدثي، والجاحظ»[2] ولكننا نعرف أن مفهوم الجاحظ عن الصرفة يختلف تماما عن مفهوم أستاذه عنها. ولم ينكر أحد من المعتزلة علو كعب القرآن في سلم الفصاحة، وتميزه في النظم والتأليف من كلام العرب البليغ، والمأثور المنتخب من أقوالهم. يقول الاشعري: «قالت المعتزلة إلا النظام وهشاما وعباد بن سليمان:

---

(١) الفرق بين الفرق: ١٥١.

(٢) الفرق بين الفرق: ٧٣ (ط مصر: ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م).

تأليف القرآن ونظمه معجز محال وقوعه منهم، كاستحاله إحياء الموتى منهم، وإنه علم لرسول الله ﷺ [1].

على أن مفهوم الصرفة لم يغب عن البيئة الاعتزالية، ولم يستطع شبحه أن يختفي عن أنظارهم في كثير من الأحيان، والسبب في ذلك أن العرب-وهم أهل اللدد والخصومة - قد تحدّاهم القرآن في أكثر من موضع أن يأتوا بمثله، وقرعهم بالعجز عن ذلك، واستثار دواعيهم وحماستهم حتى أصبحت الدواعي إلى المعارضة متوافرة قوية، والقوم بعد ذلك أهل لسن وفصاحة، وبلاغة وقول، ومع ذلك فإنهم لم يحاولوا هذه المعارضة، ولجؤوا إلى ما هو أصعب منها، وأشد على النفس، وهو الحرب والقتال والنزال، وإخراج الأنفس من الديار والأوطان لماذا كان الأمر كذلك؟ افترض الجاحظ للإجابة عن هذا السؤال افتراضين: أحدهما أن يكونوا سكتوا عن معارضته وهم قادرون، وهو احتمال لا مسوّغ له عقلا والحال كما ذكرنا. والثاني أن يكون القوم قد أحسوا بتفوق القرآن، فسكتوا عن معارضته حتى لا ينكشف أمرهم، وآثروا أن يناصبوه العداء، وهو الاحتمال المقبول أكثر من غيره. ومع ذلك فكأنما يحس الجاحظ أنه غير كافٍ تماما إلى درجة القطع واليقين في تسويغ سكوتهم المطلق عن المعارضة، فدفعه ذلك إلى أن يلتمس لذلك تعليلاً آخر، وقد وجده في الصرفة. لعل هذا - فيما نظن - سبب ذيوع الحديث عن الصرفة في البيئة الاعتزلية؛ فقد تحدث الرماني أيضا عن هذه الملابسات حينما جعل ترك المعارضة - مع توفر الدواعي وشدة. الحاجة - وجهاً مستقلاً من وجوه إعجاز القرآن. وتحدّث القاضي عبد الجبار أيضا طويلا عن هذه الملابسات، وحاول أن يقدّم ما يسوّغها من الإجابات؛ فقدرأى - مثل الجاحظ - أن دواعي القوم إلى المعارضة، وتقليد القرآن، كانت شديدة، ومع ذلك لم يعارضوه. يقول: «وجه الإعجاز في القرآن هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم الغاية في الفصاحة والمشار إليهم في الطلاقة والذلاقة، وقرّعهم بالعجز عن

---

(١) مقالات الإسلاميين: ١/ ٢٧١.

الإتيان بمثله، فلم يعارضوه، وعدلوا عنه[1]» ويؤكد عبد الجبار أنه لم تحصل معارضة للقرآن فيقول: وإن قيل: «ومن أين أنهم تركوا المعارضة، ولم يعارضوه البتة؟ قيل له: إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم، فإنه لا يجوز في حادثتين عظيمتين تحدثان معا، وكان الداعي إلى نقل إحداهما كالداعي إلى نقل الأخرى أن تخص إحداهما بالنقل، بل الواجب أن ينقلا جميعا أو لا ينقلا، فأما أن ينقل أحدهما دون الآخر فلا[2]».

ويرى القاضي عبد الجبار ـ على نحو ما رأى الجاحظ تماما ـ أن سكوت العرب عن المعارضة ـ مع شدة توفر الدواعي والأسباب ـ لا مسوغ له سوى عجزهم عن الإتيان بمثله؛ لتفوقه، وعلو قدره. يقول إذا «علمنا من حال العرب أنهم مع توفر الدواعي إلى المعارضة، وكونها مقدورة، ومع زوال الموانع، لم يأتوا بها، فلا بد من القول بأن الوجه في ذلك ليس إلا تعذرها عليهم. فكيف يصحّ أن يقال إن معارضة القرآن كانت ممكنة لهم أو لبعضهم ولم يقدروا عليها مع شدة الحاجة إليها، ومع أنها البغية؟[3]». ولكن هل يكفي هذا العجز تعليلا لسكوتهم التام المطلق؟ ألا يحسّ المرء أنه كان ينبغي أن تكون هنالك محاولات مهما كان شأنها؟ ولعلهم يمارون في شأنها، فيزعمون لها شيئا من المزية والفضل، أو المضاهاة لفصاحة القرآن وبلاغته؟ لعل القاضي عبد الجبار كان يجد ـ كالجاحظ ـ أن هذا قد يكون أكثر قبولا عند الناس من السكوت المطلق عن المعارضة، ولذلك ـ فيما نظن ـ ارتأى في الأمر ضربا من الصرفة، ولونا من ألوانها.

على أن ذيوع الحديث عن الصرفة في البيئة الاعتزالية بسبب هذه الملابسات التي تحدثنا عنها لا يعني أن مفهومها عندهم جميعا كان واحداً، فقد اختلفت صورها وأشكالها، ويمكننا أن نلاحظ في الحديث عنها ثلاثة مفاهيم هي:

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٥٨١.

(٢) المرجع السابق: ٥٨٨.

(٣) المغني: ٢٦٥/١٦.

١ ـ الصرفة التي تنفي عن القرآن الإعجاز، وتجعله في مستوى الكلام البليغ الذي استحسنته العرب، وحظي عندها. ولا فضل للقرآن في ذلك على غيره. وكان باستطاعة العرب الإتيان بمثله، لـولا أنهم صرفوا مقهورين بقوة خارجة عنهم لا طاقة لهم على دفعها. وهذا ـ كما عرفنا ـ هو رأي النظام، وهو رأي مرفوض، لا يؤبه له، ولا يعتّد به. وقد كان المعتزلة أنفسهم أول من رفضه، وردّه على النظام، وأكفره فيه، ولم يتابعه عليه إلا شرذمة قليلة منهم. واستنكره أيضا جمهور المسلمين، وردّوا عليه ردودا منطقيـة مقنعة لا مزيد عليها. يقول الفخر الرازي مثلا: «قال النظام: إن الله تعالى ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام، والعرب إنما لم يعارضوه؛ لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك، وسلب علومهم به. ويدلّ على فساد ذلك من ثلاثة وجوه: الأول: أن عجز العرب عن المعارضة لو كان لأن الله أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد أن كان مقدوراً عليه لهم، الثاني: وهو أنه لو كان كلامهم مقارباً في الفصاحة قبل التحدي لفصاحـة القرآن لوجب أن يعارضوه بذلك، ولكان الفرق بين كلامهم بعد التحدي وكلامهم قبله وبين القرآن، ولما لم يكن كذلك بطل ذلك. الثالث: أن نسيان الصيغ المعلومة في مدة يسيرة يدل على زوال العقل، ومعلوم أن العرب ما زالت عقولهم بعد ذلك، فبطل ما قاله النظام»[1] ومن العجب أن نجد ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس يشايع النظام في رأيه، فيرى أن وجة إعجاز القرآن إنما هو في صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من معارضته في وقت مرامهم ذلك[2] وهو حينما وضع كتابه سر الفصاحة أشار إلى أن فائدة الوقوف على الفصاحة، ومعرفة أسرارها أنها تعين على معرفة الوجه البلاغي للقرآن: لمن يعتقد أن القرآن معجز بما فيه من البلاغـة والفصاحة حتى خرج عن طرق البشر. ولمن يعتقد أن وجه الإعجاز في القرآن

---

(١) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ٦.   (٢) سر الفصاحة: ١١١٠.

الكريم كان الصرفة لا بد له من معرفة الفصاحة ليقطع على أنها كانت في مقدورهم ومن جنس فصاحتهم[1] ».

وقد تعرّض في موضع آخر من كتابه لرأي الرماني في أن التأليف على ثلاثة أضرب: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا وهو القرآن، فرأى أن ما ذهب إليه الرماني غير صحيح، والقسمة فاسدة، وذلك أن التأليف عنده على ضربين فقط: متنافر، ومتلائم. وقد يقع في المتلائم ما بعضه أشدّ تلاؤما من بعض على حسب ما يقع التأليف عليه، ولا يحتاج أن يجعل ذلك قسما ثالثا، كما يكون من المتنافر ما بعضه أشدّ في التنافر، وأكثر من بعض، ولم يجعل الرماني ذلك قسما رابعا، ثم ينتهي الخفاجي إلى إعلان رأيه في الصرفة على النحو الذي نادى به النظام، فيقول « وأما قول الرماني: إن القرآن من المتلائم في الطبقة العليا، وغيره في الطبقة الوسطى - وهو يعني بذلك جميع كلام العرب - فليس الأمر على ذلك، ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار في هذه القضية، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه. ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتمّ إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة. وإذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك، وإذا كان الأمر على هذا فنحن بمعزل عن ادعاء ما ذهب إليه في أن بين تأليف حروف القرآن وبين غيره من كلام العرب كما بين المتنافر والمتلائم[2] ».

وهكذا خلفّ قول النظام ذيولا له، ولكنه لم يكن يصور رأي المعتزلة، ولا قلة منهم، بَلْهَ أن يصور رأي علماء المسلمين، أو فئة قليلة منهم.

ب - وأما المفهوم الثاني للصرفة الذي عرف في البيئة الاعتزالية فهو رأي الجاحظ والرماني، وهو مفهوم لايقدح في بلاغة القرآن، ولا ينكر تفوقه

(١) سر الفصاحة: ٤٢٣.
(٢) سر الفصاحة: ١٠٩ - ١١٠.

وإعجازه، بل هو يقرّ بهذا الإعجاز ويعترف به، ويحسّ أن ما جاء به القرآن الكريم خارج عن طوق البشر ومقدورهم. وإنما الصرفة عند الجاحظ ضرب من التدبير الإلهي والعناية الربانية، جاءت لمصلحة المسلمين وخيرهم حتى يحفظ القرآن من عبث العابثين، وتشكيك المشككين الذين يمكن أن يخدعوا الناس، ويزوروا أمامهم الحقائق، وقد صرف الله نفوس القوم عن معارضة القرآن؛ لا لأنهم قادرون على مثله، والله منعهم من ذلك كما قال النظام، ولكن لئلا يكون لأهل الشغب، وضعاف الإيمان متعلّق للطعن والتشكيك وإفساد عقائد الناس، وهي تأتي مرحلة ثانية بعد مرحلة التحدي، وسكوت العرب لعجزهم، ووقوع الحجة عليهم. وهي كذلك عند الرماني، لا تقدح في بلاغة القرآن وحسن تأليفه، فقد أعلى الرماني دائما أن القرآن في أعلى مراتب البيان، ولا يدانيه شيء من كلام فصحاء العرب وبلاغييهم. وصرفة الرماني أيضا ـ كما هو الشأن عند الجاحظ من فعل الله بالقوم، فهي إذن شيء خارجي عن إرادتهم، وقع عليهم بقدرة الله وتدبيره، وإذا كان الرماني لم يحاول أن يشرح الحكمة من صرف الله لهمم العرب عن المعارضة، أو يبيّن لماذا اختار الله هذا التدبير كما فعل الجاحظ؟ فإنه وجد فيه نوعاً من الإعجاز، لأنه يتسم ـ كشأن المعجزات جميعاً ـ بخرق العادة، والخروج عن المألوف. ومن هنا كانت الصرفة عند الرماني نوعاً آخر من إعجاز القرآن، ووجهاً من وجوهه.

جـ ـ وأما المفهوم الثالث للصرفة عند المعتزلة فهو مفهوم القاضي عبد الجبار. وقد خالف فيه جميع من تقدموه ممن تحدثوا عنها، ولم يرض عن تفسيراتهم، وأعطى القضية بعدا أعمق، وفهماً أنضج. فقد أبعد مفهوم الجبرية الذي ساد في حديث النظام والجاحظ والرماني عنها، لأنها كانت عندهم جميعاً شيئاً خارجا عن إرادة القوم، مجبورين عليه جبراً، للحكمة والخير عند الجاحظ والرماني، ولئلا تنتقض المعجزة القرآنية، ويبقى كتاب الله محتفظاً بصورة القداسة عند الناس فلا ينجحوا في تقليده أو معارضته في زعم النظام. نفى القاضي ـ عبد الجبار ـ كما قلنا ـ هذه المفاهيم جميعا عن الصرفة، لأنه يرى أن

العقل يأبى أن يرغم الإنسان على أمر مهما كان شأنه،أوأن تتسلط على إرادته قـوة خـارجية تمنعه من الحركة أو التصرف، وقدّم بين يديْ ذلك مجموعة من الأدلة عرضنا لها فيما سبق، ثم توصّل بعد ذلك إلى مفهوم جديد للصرفة سوغ به تلك الملابسات التي تحدثنا عنها، وهي امتناع العرب عن المعارضة مع توافر الدواعي، وهو أن القوم قد انصرفوا من تلقاء أنفسهم عن المعارضة لإحساسهم أنها غير ممكنة لهم، وليسوا قادرين عليها مهما حاولوا. وهنا يكون القوم قد أدركوا ما في القرآن من مزايا الفصاحة والبلاغة، وروعة النظم والتأليف، مما يخرق العادة، ويخرج عن المألوف، واستيقنوا أن كل ما سيأتون به لن تكون له قيمة، وسيبدو أمام عظمة القرآن قزماً ضئيلاً، فانصرفت عندئذ دواعيهم عن وعي وإدراك، لا عن جبر وإرغام، عن هذه المعارضة، وكفّت عنها لعلمهم بأنها غير ممكنة. يقول القاضي: (ومتى قيل: إنهم عدلوا عن المعارضة لوضوح أمر القرآن ومزينه في رتبة الفصاحة، وأنه مباين لما جرت بمثله العادة، فهو معجز لا محالة، فهذا هو الوجه الذينصرنا ،وبيّنا صحته[1]. ويقول في موضع آخر موضحا الفرق بين مفهومه عن الصرفة ومفهوم الآخرين. «واعلم أن الخلاف في هذا الباب أنّا نقول إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم أنها غير ممكنة، على ما دللناعليه ،ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بأنها متعذّرة، وهم يقولون: إن دواعيهم انصرفت مع التأتي، ولأجل انصراف دواعيهم لم يأتوا بالمعارضة مع كونها ممكنة فهذا موضع الخلاف..»[2].

والحق أن هـذا المفهـوم ينحـلّ في حقيقته الى كلام الجاحظ. فـالجاحـظ ـ كما رأينا ـ قد ساق في تفسير سكوت القوم المطلق عن المعارضة،مع وجود الدواعي القوية ،أمرين: أنهم سكتوا مع قدرتهم عليها، ورفضه لأنه غير معقول. أو أنهم سكتوا لإحساسهم بسمو القرآن ورفعة منزلته، وأنهم غير قادرين على

(١) المغني: ٣٤٢/١٦.
(٢) المغني: ٣٣٤/١٦.

المعارضة ولو فعلوا لانكشف أمرهم، وظهر جهلهم أمام الناس. وهذا ما يقوله القاضي عبد الجبار بالذات، بل إنه ينقل تفسيري الجاحظ نفسهما ويرفض الأول لمخالتفه المنطق والعقل، ويتبنّى الثاني، ويجعله المقصود بمفهوم الصرفة. انظر إليه يردد رأى الجاحظ ويقول: «لا يخلو حال العرب الذين هم النهاية في الفصاحة في زمن رسول الله ﷺ من أن يكونوا عالمين من حال القرآن ما هو عليه، أو شاكّين فيه، أو معتقدين لخلافه، فإن كانوا عارفين بحاله لم يخلُ من وجهين: إما أن يعلموا أنه في حكم المعتاد... ولو كانوا عالمين بذلك اضطرارا لم يجز أن يتركوا المعارضة البتة... وإن كانوا عالمين من حال القرآن أنه خارج عن طريقة العادة فهو الذي قلناه، وبيّنا أنه لأجله عدلوا عن المعارضة، لا لضرب من ضروب الشبه..»[1] ولكن الفرق بينه وبين الجاحظ أن الجاحظ - على وجاهة التعليل الذي قدمه - كان يحس أنه غير كافٍ تماما في تفسير السكوت المطلق عن المعارضة. فلجأ إلى دعمه بأن الله قد صرف هممهم بعد ذلك عن المحاولة حتى لا يكون لأهل الشغب متعلق. وأما القاضي عبد الجبار فقد اكتفى بهذا التفسير فقط، ولم يشأ أن يحمّل الأمور أكثر مما تحتمل. إن القوم قد انصرفوا من تلقاء أنفسهم، ولم يصرفهم أحد، ولم تتسلط عليهم أية قوة تحول بينهم وبين ما يفعلون. وهكذا يكون القاضي عبد الجبار قد استفاد من كلام الجاحظ، ووجد فيه الدليل المقنع الذي كأنما أحب الجاحظ أن يدعمه، ويضيف إليه بعداً آخر، فتورط في قول لم يرضَ عنه عبد الجبار. وبذلك استطاع القاضي أن يصرف النظر عن أهمية الحديث في مسألة (الصرفة) وأن يخرجها من نطاق البحث في إعجاز القرآن، لأنها ليست ذات خطر في هذا الشأن. ومع ذلك فإن القاضي الجَدِل الذي لا يريد أن يدع للخصم أية شبهة يتعلّق بها للطعن في إعجاز القرآن، أو توجيه المغامز إليه، إذا أحس أن هذا الخصم ما يزال يجادل في مسألة صرف الله الهمم والنفوسِ عن المعارضة، فإن القاضي يمكن أن يجاريه،

(١) المغني: ١٦/٢٨٨.

في الجدل حتى النهاية، فيقول له هذه العبارة التي لا مزيد عليها: «إن قال قائل: لو كانوا يقدرون على المعارضة، وانصرفت هممهم ودواعيهم، أكان يكون دلالة النبوة؟ قيل له: لو صحّ ذلك لكان يدل على نبوته ﷺ، لأن العادة لم تجرِ بانصراف دواعي الجمع العظيم عن الأمر الممكن، مع التقريع والتحدي والتنافس الشديد. وكذلك فلو أنه تعالى شغلهم عن تأمل حال المعارضة لكان ذلك معجزاً، لكنّا قدّمنا أن ذلك يوجب قلب الدواعي وقلب المعلوم، وهذا بعيد، لكنه إن صحَّ وتأتّى فلا يمتنع أن يكون دالاً على النبوة»[1].

ب - **الإخبار عن المغيّبات:** وهو أيضاً من الاتجاهات التي تسود في البيئة الاعتزالية في تعليل الإعجاز القرآني. وكان النظام أول من تحدث عن هذا الجانب. فالنظام الذي أنكر إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه كان يرى مع ذلك أنه حجة للنبيّ من وجه آخر، هو إخباره عن المغيّبات من الأمور، وذكره لأخبار تحقق وقوعها بعد ذلك في المستقبل. وكان الإخبار عن الغيوب أحد وجوه الإعجاز السبعة عند الرماني، وقد شاع هذا الجانب من جوانب الإعجاز القرآني عند كثير من الباحثين في قضية الإعجاز. فالباقلاني الأشعري - كما سبق أن ذكرنا - يجعل مناط الإعجاز في ثلاثة أمور: البلاغة، وما فيه من القصص الديني وسير الأنبياء، والإخبار عن الغيوب. ويرى الخطابي أيضا في ذلك وجها من وجوه الإعجاز، ولكنه لا يتحمس له كثيراً، ولا يطيل الوقوف عنده، ويعلن تحفظه عليه بقوله: «زعمت طائفة أن إعجازه إنما هو بما يتضمّنه من الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان... قلت: ولا يشك أن هذا وما أشبهه من إخباره نوع من أنواع إعجازه. ولكن ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها، لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها. فقال: ﴿فأتوا بسورة من مثلِهِ﴾ من غير تعيين، فدلّ على أن المعنى غير ما ذهبوا إليه..»[2] وتبنّى

(١) المغني: ١٦/٣٢١.
(٢) مسألة بيان إعجاز القرآن للخطابي: ٢٤.

القاضي عبد الجبار رأي الخطابي هذا، ولكنه يبدو أكثر تحفظاً منه في قبوله، فلا يرضيه كثيراً ان يكون الحديث عن المغيَّبات تفسيراً للإعجاز؛ لأنه خروج من التعميم إلى التخصيص، ومن دائرة واسعة إلى دائرة ضيقة مغلقة؛ فقد عمم القرآن في آية التحدي السابقة ولم يخصّص، ولذلك كان القول بهذا الوجه في تفسير الإعجاز بعيدا. ولكن الزمخشري في القرن السادس يأخذ بهذا الوجه. ويجعله الشقّ الآخر للإعجاز. فإعجاز القرآن من جهة نظمه أولا، ومن جهة الحديث عن مستقبل الأمور والمغيّب منها ثانيا. وقد تحدث الزمخشري كثيراً عن هذا الجانب. وأشار إليه في أكثر من موضع.

ومهما يكن من أمر هذا الوجه ومكانته في الإعجاز عند المعتزلة أو غيرهم فإنه كان من المزايا القيمة التي انفرد بها القرآن الكريم، ولفتت أنظار الباحثين إليه، لأنها فضل آخر لكتاب الله، ودليل جديد على أنه من عند علاّم الغيوب، وليس في مقدور البشر أو طاقتهم الإتيان بمثله.

جـ - الجانب البلاغي: وأما الإتجاه الثابت في دراسة إعجاز القرآن فهو الاتجاه البلاغي. ولم ينازعْ أحد من المعتزلة ولا غيرهم في توافر هذا الوجه في كتاب الله تعالى، وحتى النظام والشرذمة القليلة التي شايعته على رأيه في ذلك المفهوم الزائف للصرفة قالت عن القرآن: إنه في مستوى الكلام البليغ للعرب، وإذا كانت لم تعطه مرتبة السمو والارتفاع على كل نوع من أنواع القول عند البشر فإنها لم تجرّده من فضل البلاغة، أو تحس أنه محروم الحظ منها، ولم ينكر علماء المعتزلة وعلماء المسلمين جميعا أن القرآن معجزة بلاغية لا سبيل إلى مداناتها، وهو يخرج عن مقدور البشر وطوقهم، وإنما تحدى العرب بهذه الوجه لا غيره. لم يتحدّهم بما فيه من تشريع، ولا بما فيه من قصص الماضين وأنباء الحاضرين، ولا بما فيه من الإخبار عن المغيّبات ومستقبل الأمور. إن هذه كلّها أمور تضيف إلى القرآن فضلا ومزية، ولكن وجه الإعجاز الحقيقي الذي تُحدِّي به العربُ إنما هو أسلوبه في التعبير، وطرائقه في الأداء. ويمكننا أن نلاحظ في البيئة الاعتزالية اتجاهين في دراسة أسلوب القرآن، وإظهار جانب الإعجاز فيه.

وهذان الاتجاهان هما:

١ - **نظرية النظم:** التي تقول إن إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه، ويبدأ هذا الاتجاه بالجاحظ الذي أعلن في أكثر من موضع أن ما يدل على تميّز القرآن وإعجازه نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد. وقد وضع الجاحظ في ذلك - كما تعرف - كتابا خاصا سماه (نظم القرآن) ولكن الكتاب مفقود، مما حرمنا من معرفة السبيل التي سلكها الجاحظ في تفسير هذا النظم ودراسته. ولكن الإشارات القليلة المبثوثة بين ثنايا كتب الجاحظ الأخرى دلتنا على أن فكرة النظم عند الجاحظ هي - فيما يبدو - فكرة لفظية، تعتمد على حسن الصوغ، وكمال الترتيب، ودقة التأليف. هي من حيث اللفظة المفردة مراعاة بعض شروط الفصاحة، كحسن الانتقاء، ودقة الاختيار، بحيث تكون خفيفة على اللسان في النطق، سهلة المخرج، رشيقة الوقع في الأذن، بما يكون بين حروفها من تلاؤم وانسجام، وأن تكون سهلة مؤنسة بعيدة عن الغرابة والحوشية والتعقيد، وأن تكون غير ساقطة ولا عامية، وهي لفظة ملائمة للمعنى، مشاكلة للغرض الذي وردت فيه، تطبيقا لقاعدة مراعاة مقتضى الحال، والإيفاء بحقّ المقام. وهي بعد ذلك - من حيث التركيب والتأليف في سياق الكلام - تعتمد على مراعاة التجانس والانسجام بين الألفاظ المفردة، حينما تسلك إلى جانب بعضها بعضا، فلا يبدو هنالك تنافر بين أجزاء الكلام، بل يبدو متلاحما آخذا بعضه برقاب بعض، حتى كأنه أفرغ إفراغا واحدا، وسبك سبكا واحدا، وعندئذ يتدفّق به اللسان سهلا رهوا، دون أن يشعر بكد أو صعوبة، ولذلك ترتاح الأذن لهذا الكلام أيضاً، وتهش له الأسماع. تلك هي فكرة النظم عند الجاحظ. وهي - كما نرى - فكرة لفظية تنظر إلى الشكل الخارجي للكلام، وتهتم بجمال الصياغة، ولا عجب في ذلك فقد رأينا فيما سبق عناية الجاحظ بالشكل، واهتمامه به، وإعطاءه كثيرا من المزية والفضل، حتى أعلاه على المعنى، وجعل فيه مقياس الجودة والحسن. والحق أن تصور الجاحظ للنظم على هذا الشكل يمكن أن ينحل في حقيقته إلى فكرة الفصاحة التي تحدث عنها المتأخرون، ولا سيما ابن سنان

الخفاجي في كتابه سر الفصاحة، الذي جعل الفصاحة وصفاً مقصورا على الألفاظ، والبلاغة وصفاً للألفاظ مع المعاني، ثم قسم شروط الفصاحة إلى قسمين: فالأول يوجد في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير أن ينضم إليها شيء من الألفاظ تؤلف معه، والقسم الثاني يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض، ثم مضى الخفاجي بعد ذلك يتحدث عن كل من هذين القسمين وشروطه بما لا يزيد كثيرا عما قاله الجاحظ، بل إن ابن سنان نقل كثيرا من أقوال الجاحظ في ذلك[1].

على أن نظرية النظم عند الجاحظ يدخل في مفهومها بالإضافة إلى ما تقدّم أسلوب القرآن في التعبير، وطريقته في الأداء بشكل متميّز يخالف ما تعارف عليه العرب من أفانين القول وطرائق الكلام، لأن كلام العرب المعروف موزون ومنثور مسجوع. ولكن القرآن يباين جميع ذلك؛ فهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع.

ويبدو أن مفهوم النظم لم يكن غريبا على البيئة الاعتزالية، ولعل كتاب الجاحظ في نظم القرآن قد حظي باهتمام كبير، فنحن نجد في أوائل القرن الرابع أبا علي محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي (ت: ٣٠٦ هـ) يضع هو أيضاً كتابا يرجع فيه إعجاز القرآن الكريم إلى نظمه وتأليفه. وعنوان الكتاب (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) وهو كتاب مفقود أيضاً، لم يصل إلينا حتى نعرف شيئاً عن مذهب الواسطي أو مفهومه عن النظم، ولكننا نستطيع أن نحس بقيمة الكتاب، وندرك بعضاً من أهميته إذا علمنا أن عبد القاهر الجرجاني قد اهتم بكتاب الواسطي اهتماماً كبيراً، فوضع عليه شرحين: شرحا كبيرا سماه (المعتضد) وشرحا آخر أصغر منه، وما ندري مدى استفادة عبد القاهر من هذا الكتاب، وهو يضع نظريته على صورتها المتكاملة. كما يضع ابن الإخشيد المعتزلي المتوفى

---

(١) انظر سرّ الفصاحة: ٥٩ ـ ٦٥.

(٣٢٦ هـ) كتابا عنوانه (نظم القرآن) وهو كتاب مفقود أيضاً لا نعرف عنه إلا اسمه.

وهكذا فإن مفهوم النظم ـ كما ذكرنا ـ كان منتشرا في البيئة الاعتزالية مقياساً يـكشف إعجاز القرآن. وتظهر به أسراره ودقائقه.

وعلى الرغم من أن كتاب الجاحظ في نظم القرآن لم يحظَ عند الباقلاني الأشعريّ بالقبول، ولم ينل منه الإعجاب والتقدير، إذ قال فيه: «وقد صنَّف الجاحظ في نظم القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى»[1] إلا أنه قد تبنّى الجانب الآخر من نظرية النظم عند الجاحظ، وفسر بها إعجاز القرآن، وألح على هذا الجانب إلحاحاً شديداً، وهو أن موطن الإعجاز في القرآن نظمه المباين للمألوف من أساليب القول عند العرب. ولعل إلحاح الباقلاني على تفسير النظم بهذا الشكل هو الذي حمـــل أبا هاشم الجبائي على أن يتجرد للأمر، فأنكر أن يُفَسَّر إعجاز القرآن بكونه خرج على المألوف المعتاد من أساليب النظم والتأليف التي عرفها القوم، ولم يَرَ في ذلك مزية تكسب الكلام فصاحة أو بلاغة، فقد يكون الخطيب أفصح من الشاعر على الرغم من اختلافهما في طريقة النظم، وأسلوب التأليف وردّ أبو هاشم فصاحة الكلام إلى اللفظ والمعنى معـاً بأن يكون اللفظ جزلاً والمعنى حسناً. ويأتي القاضي عبد الجبار فيتّفق مع أستاذه أبي هاشم في جزء من نظريته، ويخالفه في الجزء الآخر. يتفق معه في أن تفرّد القرآن بأسلوب معين في النظم ليس هو مناط الإعجاز، وليس عليه مدار الحجة، وإذا كان في هذا التفرّد فضل يقوّي حجة الإعجاز، ويشدّ من أزرها؛ فإنه ليس هو الأساس الذي ينبغي أن يدور عليه القول، ثم يعود القاضي عبد الجبار إلى الجانب الآخر من نظرية أستاذه، التي فسّر بها الإعجاز، فيتوقف عنده فيرى فيه نقصاً يحتاج إلى تعليق وإيضاح، لا سيما وأنه قد استجدّت في دراسة قضية الإعجاز مفاهيم طريفة؛ فها هو الخطابيّ

---

(١) إعجاز القرآن: ٦.

يرى أن الكلام لا يقوم باللفظ والمعنى فقط، بل يحتاجان إلى عنصر ثالث هو الرباط الناظم لها. يقول «يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم. وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل، ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً، وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه. وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها.. وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرّق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العليّ القدير.. فتفهّم الآن، واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف متضمّناً أصحّ المعاني..»[1].

ولا شك أن القاضي عبد الجبار قد استفاد من كلام الخطابي هذا، فمضى على أعقابه ينقض رأي أستاذه أبي هاشم مبيّناً هو أيضاً أن فضل الكلام لا يقاس باللفظ والمعنى فقط، ولا يمكن أن يكونا وحدهما مجرّدين موطن البراعة، ودليلا على الفصاحة، لأن في هذا إهمالا للعنصر الثالث الذي تحدّث عنه الخطابي، وهو ترتيب الألفاظ ونظمها في رباط خلال السياق. وإذا كان الخطابي لم يتحدّث عن ماهية هذا الرباط الذي يجمع الألفاظ والمعاني، ولم يشرح مفهوم النظام الذي يربط بينهما، فإن القاضي عبد الجبار قد توقف عند ذلك، فبيّن أن الكلام ينبغي أن يُضم على طريقة مخصوصة. ولا بدّ أن تُراعى في هذا الضم صفات معينة للكلمات، كالإبدال والتقديم والتأخير وحركات الإعراب. إن هذه الصفات التي تحدّث عنها عبد الجبار، وأرجع إلى ملاحظتها في الضمّ والتأليف فضل الكلام هي باختصار معاني النحو وأحكامه التي أطال عبد القاهر الجرجاني فيما بعد الحديث عنها، وأطنب في شرحها، وأقام عليها نظرية النظم التي أصبحت تعرف به وتنسب إليه. ومن الواضح أن الفرق بين نظم الألفاظ عند الجاحظ، ونظمها

---

(١) بيان إعجاز القرآن للخطابي: ٢٧.

عند عبد الجبار، فرق كبير. فبينما لم يلاحظ الجاحظ - كما ذكرنا - إلا تلك الجوانب الشكلية التي تتعلق بتلاؤم حروف اللفظة وانسجامها، وبعدها عن الغرابة والحوشية، لاحظ عبد الجبار في النظم ذلك المعنى العميق الذي يعدو نطاق اللفظ المفرد، أو المركب مع غيره، ليلاحظ ما بين الكلام من ترابط معنوي، وتماسك تفرضه دلالات النحو وعلاقاته، وقد كان يمكن للقاضي عبد الجبار أن يكون هو صاحب نظرية النظم غير مدافع لو أنه نزل بها إلى ميدان التطبيق العملي، وراح يقيس عليها نصوص القرآن وآياته، ولكنه - كما رأينا - شغل بالجدل الفلسفي والمذهبي، وصرفته المباحث الكلامية عن وجهته، فلم يعطِ نظرية النظم التي وضع مبادئها فضل بحث أو تأمل، وظل كلامه نظرياً بحتاً. ثم جاء عبد القاهر الجرجاني، فاستفاد من آراء عبد الجبار استفادة واضحة، فأخذ كلامه وكلام أستاذه أبي هاشم الجبائي قبله، فبيّن أولا أن الحديث عن مزية النظم لا يعني اختلاف الطريقة في التأليف، والإتيان بنظم خارق للمعتاد. يقول: « معلوم أن المعول في دليل الإعجاز على النظم، ومعلوم كذلك أن ليس الدليل في المجيء بنظم لم يوجد من قبل قط، بل في ذلك مضموما إلى أن يَبِيْن ذلك النظم من سائر ما عُرف ويعرف من ضروب النظم، وما يعرف أهل العصر من أنفسهم أنهم يستطيعونه، البينونة التي لا يعرض منها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه.. »[1].

ثم أخذ إشارات عبد الجبار عن توخّي معاني النحو بين أجزاء الكلام، فتوسع فيها، وراح يفتيء ويعيد الحديث عنها، ويستشهد لها بالأمثلة، حتى تكاملت نظرية النظم على يديه تكاملا لا مزيد عليه، وكادت لا تعرف إلا به. ونصل إلى الزمخشري، فنجده يتبنّى هو أيضاً نظرية النظم، ويفسّر بها الإعجاز القرآني، ويشير إلى النظم في أكثر من موضع من الكشاف، مبيّنا أنه مقياس معرفة الإعجاز وبيان أسراره، ويستخدم الزمخشري لبيان هذا النظم علمي

---

(١) الرسالة الشافية: ١٣٣.

المعاني والبيان، وعلم المعاني بصورة خاصة، ويمضي في تطبيقها تطبيقا شاملا عاما في تفسيره للقرآن آية آية، ملاحظا بوضوح تام، وبوعي كامل، تلك الروابط والعلاقات النحوية التي تربط بين أجزاء الكلام على نحو ما أشار إلى ذلك عبد الجبار، وتوسع في الحديث عنها عبد القاهر كما ذكرنا.

وقد مضى الزمخشري يطبق نظرية النظم التي ورثها متكاملة تامة عن عبد القاهر بدقة تامة، مستوعباً جميع ما كتبه الجرجاني استيعابا لا مزيد عليه، فقد استفاد من جميع وجوه النظم التي تحدّث عنها عبد القاهر في دلائل الإعجاز. استفاد من مباحثه عن التقديم والتأخير، والحذف والذكر، وعن التعريف والتنكير، والخبر والإنشاء والأغراض البلاغية التي يخرجان إليها، وعن الفصل والوصل والحروف التي تستعمل لذلك، والفروق الدقيقة التي توجد بينها، واستفاد حديثه عن أسلوب القصر وأدواته، والإطناب، واستفاد من مباحثه في علم البيان، من حديثه عن الكناية والاستعارة والتشبيه والمجاز، ومضى - كما يقول شوقي ضيف - يطبّق جميع ذلك تطبيقا دقيقا على آي الذكر الحكيم، وكأنه لم يترك صغيرة ولا كبيرة من آراء عبد القاهر إلا ساق عليها الأمثلة النيرة من القرآن الكريم[2] ولكن عمل الزمخشري لم يكن أول تطبيق عملي شامل لنظرية النظم بمفهومها الدقيق العميق هذا كما ورثه عن عبد القاهر فحسب، ولكنه استطاع ايضاً أن يضيف إلى تلك المباحث كثيرا من الصور والأشكال، مما هيأ لاكتمال نظرية النظم بفروعها البلاغية المختلفة من معانٍ وبيان وبديع اكتمالا تاماً، حتى كاد البلاغيون من بعده ألا يضيفوا إليها شيئاً جديداً ذا بال.

٢ - **نظرية الألوان البلاغية:** وأما الاتجاه الثاني في دراسة أسلوب القرآن، وبيان وجه الإعجاز فيه، فقد اتجه إلى محاولة اكتشاف ذلك عن طريق الألوان البلاغية المختلفة. وقد تمثّل ذلك كما مرّ معنا في عمل الرمانيّ في رسالته

---

(١) البلاغة تطور وتاريخ: ٢٤٣.

النكت، حيث ردّ الإعجاز إلى وجوه بلاغية عشرة، هي الإيجاز، التشبيه، الاستعارة، التلاؤم، الفواصل، التجانس، التصريف، التضمين، المبالغة، حسن البيان. ثم مضى يتحدّث عن كل وجه من هذه الوجوه، ويطبّقه على القرآن، ويستشهد له بالأمثلة والنصوص. وكان الرماني قد استفاد من تلك المباحث الكثيرة التي راحت تدون فنون البلاغة، وألوان البديع المختلفة، كمباحث الفراء، وأبي عبيدة، والجاحظ وابن قتيبة، والمبرد، وثعلب، وابن المعتز، وقدامة ابن جعفر، وجميع هؤلاء قد تعرضوا لكثير من الألوان والفنون البلاغية الموجودة في القرآن، فتمهّد الطريق أمام الرماني، فاستطاع أن يستفيد من هذه الدراسات جميعا وهو يتحدث عن إعجاز القرآن الكريم، ويرجعه إلى الوجوه البلاغية الموجودة فيه. ولكن ينبغي أن نلاحظ ـ كما سبق أن أشرنا ـ أن فكرة النظم لم تكن غائبة عن ذهن الرماني؛ ففي هذه المباحث نفسها ما يتحدّث عن النظم، كالتلاؤم الذي رأينا مفهومه عنده مراعاة تأليف الألفاظ بما يكون بينها من تلاؤم وانسجام وبعد عن التنافر، ورأيناه يردّ هذا التأليف إلى ثلاث طبقات، بحسب ما يكون بين حروفه من ائتلاف وانسجام وبعد عن الهجنة. وهذا هو ـ كما نعرف ـ مفهوم الجاحظ عن النظم. بل إن الرماني قد استشهد في هذا الباب بأمثلة الجاحظ التي أوردها في معرض الحديث عن تلاحم أجزاء النظم أو تنافرها واختلافها. كما أن الرماني قد ذكر ـ كما بيّنّا ـ أن إعجاز القرآن لا يكمن في هذه الوجوه البلاغية مجردة، ولا أن كل لون من ألوانها هو معجز في حد ذاته، بل أشار إلى أن إعجازها في جمالها الفني، وفي شيء آخر هو مراعاة الحروف في النظم والتأليف. وهكذا نستطيع القول إن الرماني وهو يرد الإعجاز إلى هذه الفنون البلاغية لم يهمل شأن النظم، ولم يغب عن ذهنه. ولكننا ينبغي أن نلاحظ من زاوية أخرى أن مفهوم النظم الذي يتحدّث عنه الرماني يشبه مفهوم الجاحظ، فهو مفهوم شكلي بسيط، لا يعدو الألفاظ وتركيبها في الكلام بما يبرز جمالها الصوتي، وإيقاعها الموسيقي، ويجعلها خفيفة النطق على اللسان، مأنوسة الوقع في الأسماع. ولذلك ـ فيما نرى ـ لم يكن لحملة الباقلاني عليه كبير مسوغ

فالرماني لم يقل ـ كما يقوّله الباقلاني ـ « إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه ما يصل به من الكلام ويقضي إليه [1] ». ولكنه أحس بوجوب ما يتصل بها من الكلام، بمراعاة نظمه وتأليفه، ومع ذلك فإن قول الباقلاني ـ إذا استثنينا ما فيه من هجوم على الرماني ـ هو صحيح في جملته؛ فإن هذه الوجوه البلاغية وحدها لا يمكن أن تكشف عن إعجاز القرآن؛ لأن الأمر ـ كما يقول الباقلاني ـ أن « هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصّل إليها بالتدريب والتعود والتصنعّ لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صحّ منه التعمُّل له وأمكنه نظمه [2] ». ولأنه لا أهمية لأية صورة بلاغية ما لم يُراعَ فيها الأسلوب والنظم والتأليف بالمعنى العميق الذي تحدثّ عنه القاضي عبد الجبار والجرجاني والزمخشري.

وربما كان الشريف المرتضى أيضا من جملة الذين يرون الوجه في إعجاز القرآن ما فيه من ألوان البلاغة، وفنون المجاز المتعددة. فهو على الرغم من أنه لم يشر إلى ذلك إشارة صريحةواضحة ،ولم يتحدث عن رأيه في هذا الموضوع، إلا أن ذلك هو ما يمكن أن يفهم من عبارته التالية: « الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز، ويحذف بعضه وإن كان مراداً، ويختصر حتى يفسّر، ولو بسط لكان طويلا. وفي هذه الوجوه التي ذكرناها تظهر فصاحته وتقوى بلاغته. وكل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعُد عن الفصاحة، وخرج عن قانون البلاغة [3] ». فمن الواضح أنْ الصور البلاغية عند الشريف المرتضى من مجاز وحذف وذكر وإيجاز وإطناب هي مقياس القول البليغ، وميزان الحكم عليه.

ولعلنا لاحظنا أيضاً أن علوم البلاغة الثلاثة ـ وخاصة علمي المعاني والبيان منها ـ كانت وسيلة الزمخشري في الكشف عن إعجاز القرآن، ولكن الفرق بينه وبين من تقدموه فرق كبير، فإن هذه الصور البلاغية على اختلافها ،ليست

(١) إعجاز القرآن: ٢٧١.
(٢) إعجاز القرآن: ١٠٧.
(٣) أمالي المرتضى: ٢/٣٠٠.

مقصودة لذاتها، ولا يُنظر إليها مجّردة بل تأتي أهميتها من أنها أدوات النظم وأسلحته التي يمكن أن يعتمد عليها حتى تتحقق له تلك الصورة المثالية التي ورد عليها أسلوب الذكر الحكيم. وخلاصة القول: إن دراسة نظرية إعجاز القرآن عند المعتزلة قد ابتدأت بالقول بالصرفة على يدي النظام، وانتهت إلى أنه معجز من جهة نظمة وتأليفه. فأما صرفه النظام المزعومة فلم تعش في البيئة الاعتزالية، ولم يكد يتبناها أحد منهم، أو يدافع عنها. وأما الصرفة بالمفاهيم الأخرى التي تحدثنا عنها فإنها لم تكن تجحد بلاغة القرآن الفريدة، أو تتنكر لعلو قدره وتميزّه في سلم البيان. وكان المعتزلة جميعاً يرون أن وجه إعجاز القرآن إنما هو نظمه البديع وتأليفه العجيب الذي فاق مقدور البشر، ولكنهم ـ كما رأينا ـ تفاوتوا في الحديث عن هذا النظم، وبيان مفهومه؛ فعلى حين بدأ بصورة شكلية بسيطة عند الجاحظ والرماني،انتهى إلى صورته الفنية الممتازة عند القاضي عبد الجبار والزمخشري، مارا بجهود عبد القاهر الجرجاني الأشعري القيمة المهمة.

الفصل الثاني

قضية المجاز

ذكرنا فيما سبق أن استعمال المعتزلة للمجاز من السمات الأساسية الكبرى في طرائق البحث عندهم، وهو معلم واضح من معالم منهجهم في الدراسة. وقد أصابت مبحث المجاز على أيديهم تطورات مهمة تستحق التوقف الطويل، ولذلك خصصناه بالحديث في هذا الفصل المستقل.

وأول ما يلاحظ أن بدء ظهور المجاز مصطلحاً بلاغياً إنما كان على أيدي المعتزلة، وكان أبو عثمان الجاحظ أول من استعمله بمعناه المعروف وهو المعنى المقابل للحقيقة، وأما فيما قبل ذلك فلم تكن الكلمة قد اتخذت بعد هذا المدلول، وعلى الرغم من أن أبا عبيدة (ت: ٢١٠هـ) قد عرف هذه التسمية، وألف كتابا سماه (مجاز القرآن) إلا أن كلمة المجاز عند أبي عبيدة لم تكن بالمعنى الاصطلاحي الذي اتخذته فيما بعد. وإنما كانت بمعنى التفسير أو الشرح أو الطريق إلى فهم الأسلوب البياني أو اللفظ أو التركيب أو وجوه النحو على طريقة العرب في كلامها. فهو يقول مثلا في قوله تعالى: ﴿ومن عاد فينتقم الله منه﴾ «مجازه: فمن عاد فإن الله ينتقم منه..[1]» ويقول في قوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾: «مجازها غير المغضوب عليهم والضالين..[2]». وعلى الرغم من أن أبا عبيدة قد أطلق كلمة المجاز بالمعنى الاصطلاحي المعروف أحيانا، فقال مثلا في قوله تعالى: ﴿إلا هو آخذ بناصيتها...﴾: «مجازه: إلا

---

(١) مجاز القرآن: ١٣٩/٢.

(٢) مجاز القرآن: ٢٥/١.

هو في قبضته وملكه وسلطانه »[1]. ويقول في قوله تعالى: ﴿وأرسلنا السماء عليهم مدرارا﴾.. « مجاز السماء ها هنا مجاز المطر. يقال: ما زلنا في سماء أي في مطر. وما زلنا نطأ السماء أي أثر المطر. وأنى أخذتكم هذه السماء[2] ». وواضح أن هذه الأمثلة من المجاز المرسل. أقول على الرغم من أن أبا عبيدة قد استعمل المجاز أحيانا بمعناه الاصطلاحي إلا أن ذلك قد وقع في الكتاب عرضا، دون قصد أو إحساس بهذا المعنى الاصطلاحي، وإنما كان عنده يعني التفسير أو التأويل، وهو الذي ساد استعماله في الكتاب. وأول استعمال علمي دقيق للكلمة كان ـ كما ذكرنا ـ على يدي الجاحظ المعتزلي. فقد رأيناه يستعمله بالمعنى المقابل للحقيقة، وراح يردّ على من ينكر أن يكون في اللغة مجاز سواء في القرآن أم في غيره، وجعل المجاز مفخرة من مفاخر العرب في لغتهم، ثم هو بعد ذلك ضرورة لا بد منها، وهو من باب الاتساع في اللغة الذي يعطيها مدلولات جديدة، ويغنيها بمعطيات ثرة وافرة. ومضى يضرب أمثلة كثيرة له، فتحدث عن مجاز الأكل والذوق، وعرض لما وقع منه في بعض الآيات القرآنية، وشرحها بما يدل على إدراكه الواعي لمعناه الذي اصطلح عليه، كما وضع أول تعريف دقيق للاستعارة، ونراه في مواطن متفرقة من كتابيه الحيوان والبيان والتبيين يشير إلى المجاز، وإلى الاستعارة إشارات واضحة المدلول تعد من أولى المحاولات في تحديد مفهوم المجاز وإيضاحه، وتعد أول استعمال حقيقي له في معناه الذي اتّفق عليه عند البلاغيين بعد ذلك.

وقد نسب ابن تيمية أولية استعمال المجاز وذيوعه وانتشاره الى المعتزلة، وبيّن أن هذا إصلاح حادث، وبدعة جديدة، لم يكن معروفاً من قبل، وأول ما أذيع في بيئة المعتزلة والمتكلمين عامة. يقول: « تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظا الحقيقة

---

(١) المرجع السابق: ١/٢٩٠.

(٢) المرجع السابق: ١/١٨٦.

والمجاز في المدلول أو في الدلالة، فإن هذا كلّه قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ. وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم، وأول من عُرف أنه تكلَّم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن مثنى في كتابه، ولكنه لم يعنِ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر عن الآية.. وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد في كلام أحد من أهل اللغة والأصول والتفسير ونحوهم من السلف[1] ».

وقد اختلف المسلمون - فيما يبدو - منذ فترة مبكرة حول قضية المجاز في القرآن الكريم، وكان لهم في ذلك آراء مختلفة، وكانت بداية الخلاف والجدل - على ما يظهر - حول تلك الآيات التي وردت فيها الصور المجازية التي توهم المشابهة بين الله ومخلوقاته. فمنهم من حملها على ظاهرها وعدّها من باب الحقيقة، ومنهم من صرفها عن وجهها، وأولّها عن ظاهرها، فكانت عنده من باب المجاز. وقبل المسلمين اختلف اليهود والنصارى أيضا حول أمثال هذه الصور التي توهم التشبيه، والتي وردت في كتبهم المقدسة كالإنجيل والتوراة والزبور. وقد حدثنا عن ذلك ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكل القرآن) حديثا طويلا، وساق لنا شيئا من اختلافات اليهود والنصارى حول أمثال هذه الصور، وتفاوتهم في فهمها، فمنهم من صرفها إلى حقيقتها، وفهم منها المعنى الظاهري، فوقع في التشبيه والتجسيم، ومنهم من أوّلها تأويلا مجازيا، وتفرقوا تبعا لذلك إلى فرق وأحزاب. ثم يذكر ابن قتيبة بعض الصور المجازية التي وردت في الإنجيل وصرفها النصارى إلى حقيقتها، ثم يوضح رأيه في ذلك قائلا: « النصارى تذهب

---

(١) كتاب الإيمان: ٣٤.

في قول المسيح عليه السلام في الإنجيل: أدعو أبي، وأذهب إلى أبي، وأشباه هذا إلى أبوة الولادة[1]». ثم يعلق على ذلك بقوله: «ولو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله، تبارك وتعالى عما يقولون علوا كبيرا، مع سعة المجاز، فكيف وهو يقوله في كثير من المواضيع لغيره، كقوله حين فتح فاه للوحي: إذا تصدقت فلا تُعْلِم شمالكَ بما فعلت يمينك، فإن أباك الذي يرى الخفيات يجزيك به علانية. وإذا صليتم فقولوا: يا أبانا الذي في السماء ليتقدس اسمك. وإذا صمت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك»[2]. ثم يورد مثالا من الزبور وهو قول الله تعالى لداود عليه السلام: سيولد لك غلامٌ يُسَمَّى لي ابنا وأسمى له أبا»[3] ويأخذ ابن قتيبة في تأويل ذلك، ويحتج له بأمثلة من كلام العرب. وهكذا عرف الخلاف حول هذه المسائل عند غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى، ثم انتقل الجدل في ذلك إلى المسلمين، فاختلفوا أيضا حول ما ورد في القرآن الكريم من آيات التشبيه والتجسيم، وانقسموا ـ كما انقسم من قبلهم اليهود والنصارى ـ إلى شيع وأحزاب. فأخذ قوم هذه الآيات على ظاهرها، وفهموها على حقيقتها، وأنكروا وقوع المجاز فيها. وخالفهم آخرون في النظر إلى الظاهر، فأولوا هذه الآيات تأويلا مجازيا، ثم امتد الجدل إلى المجاز نفسه، فأنكره قوم بناء على ذلك، وأثبته آخرون. أنكر قوم وجود المجاز في لغة العرب عامة، فقال أبو إسحاق الإسفراييني: لا مجاز في لغة العرب»[4]. وأنكر آخرون وجود المجاز في القرآن بصفة خاصة، وحجتهم في ذلك أن المجاز يدل على المبالغة، ويدخله الكذب، وذلك مما ينبغي أن يُنَزَّه عنه القرآن الكريم.

يقول السيوطي: «وقد أنكر قوم وقوع المجاز فيه، وقالوا: إنه صنو الكذب، والقرآن منزّه عنه، وإن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة

---

(١) تأويل مشكل القرآن: ١٠٣.

(٢) (٣): تأويل مشكل القرآن: ١٠٣.

(٤) المزهر: ١/٣٦٤.

فيستعير، وذلك محال على الله تعالى»[1]. ومن حجج الذين لا يجيزون وقوع المجاز في القرآن أيضا: «أن ذلك يؤدي إلى حصول مطاعن في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي كلامه.. أولها أن الله تعالى لو خاطب بالمجاز لكان يجوز وصفه بأنه متجوز مستعير، وهذا غير لائق بالحكمة. وثانيها: أنه لا فائدة من العدل الى المجاز مع إمكان الحقيقة، فالعدول إليه يكون عبثا لا حاجة إليه، فورود القرآن به يؤدي إلى ألا يعرف مراده، فيفضي إلى الإلباس وهو منزه عنه. وثالثها: أن كلام الله تعالى حق وصواب، وكلّ حق فله حقيقة، وكل ما كان حقيقة فلا يدخله المجاز..[2]». كما يرى ابن تيمية أيضا أن المجاز لا وجود له في القرآن، بل لا وجود له في اللغة عامةً، وتقسيم الألفاظ إلى حقيقة وغيرها بدعة حدثت على أيدي الفرق والأحزاب، ولم يعرفها الصحابة ولا السلف. والخلف فيه مختلفون يقول: «لا مجاز في القرآن، وتقسيم اللغة الى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث، لم ينطق به السلف، والخلف فيه على قولين، وليس النزاع فيه لفظيا، بل يقال: نفس هذا التقسيم باطل لا يتميز هذا عن هذا، ولهذا كان كل ما يذكرونه من الفروق يبيّن أنها فروق باطلة، وكلما ذكر بعضهم فرقا أبطله الثاني[3]» ويمضي ابن تيمية في احتجاجه لكون المجاز بدعة حدثت بعد أن لم تكن موجودة، فيبيّن أن هذا المصطلح لم يوجد في كتابة أحد من كبار الصحابة، والوحيد الذي قال به هو أحمد بن حنبل، ولكن تفسير كلامه موضع خلاف حتى بين أصحابه أنفسهم. يقول ابن تيمية: «وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه، لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز، وكذلك محمد بن الحسن له في المسائل المبنية على العربية كلام معروف في الجامع الكبير وغيره، ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز، وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا كلام أحمد بن حنبل، فإنه قال في

---

(١) معترك الأقران: ١/٢٤٦.

(٢) الطراز: ١/٨٤.

(٣) كتاب الإيمان: ٤٦.

كتاب الرد على الجهمية في قوله: (أنا) و (نحن) ونحو ذلك في القرآن: هذا من مجاز اللغة. يقول الرجل: أنا سنعطيك، أنا سنفعل، فذكر أن هذا من مجاز اللغة. وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه من قال: إن في القرآن مجازاً، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب وغيرهم. وآخرون من أصحابه منعوا أن يكون في القرآن مجاز كأبي الحسن الجزري، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي، وكذلك منع أن يكون في القرآن مجاز محمد بن جرير مندر وغيره من المالكية، ومنع منه داود بن علي، وابنه أبو بكر منذر بن سعيد البلوطي، وصنف فيه مصنفا. وحكى بعض الناس عن أحمد في ذلك روايتين. وأما سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم ولا قدماء أصحاب أحمد إن في القرآن مجازا، لا مالك، ولا الشافعي، ولا أبو حنيفة. فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المئة الرابعة، وظهرت أوائله في المئة الثالثة، ما علمته في المئة الثالثة اللهم الا أن يكون في أواخرها. والذين أنكروا أن يكون أحمد وغيره نطقوا بهذا التقسيم قالوا: إن معنى قول أحمد: من مجاز اللغة. أي مما يجوز في اللغة، أي يجوز في اللغة أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان: نحن فعلنا كذا، ونفعل كذا، ونحو ذلك. قالوا: ولم يرد أحمد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له[1] » ثم يعرض ابن تيمية محاولةً منه أيضا لنفي المجاز، لما يقال من التفريق بينه وبين الحقيقة فينقضه بقوله: « وقولهم اللفظ إن دل بلا قرينة فهو حقيقة، وإن لم يدل إلا معها فهو مجاز، فقد تبين بطلانه، وأنه ليس في الألفاظ الدالة ما يدلّ مجردا علـى جميع القرائن، ولا فيها ما يحتاج إلى جيمع القرائن، وأشهر أمثلة المجاز لفظة الأسد، والحمار، والبحر، ونحو ذلك مما يقولون: إنه استعير للشجاع والبليد والجواد، وهذه لا تستعمل الا مؤلفة مركبة مفيدة مقيدة بقيود لفظية[2].

ومن الواضح من هذه النقول أن الجدل حول قضية المجاز ـ كما ذكرنا قبل

(١) كتاب الإيمان: ٣٥.

(٢) كتاب الإيمان: ٤٦.

قليل ـ قد بدأ منذ فترة مبكرة، ولكنه ـ فيما يبدو ـ لم يكن قويا شديدا كما أصبح الحال فيما بعد عندما ظهرت الفرق والأحزاب، واختلفت وجهات النظر إلى الأمور بين المشبهة، والمعطلة، والمعتزلة، وأهل السنة، وغير هؤلاء من الفرق، ودخل المجاز سلاحاً مهماً في خدمة هذه العقائد والأغراض الدينية جميعاً، فتوسع في استعماله فريق خدمة لمذهبهم الاعتقادي، وأحجم عن استعماله فريق آخر خدمة لغرضهم المذهبي أيضاً، ووقف فريق آخر منه موقف القصد والاعتدال. ولعل إحساس ابن تيمية وأمثاله من الغيورين على الدين أن المجاز قد خرج عن غايته أحياناً، وأصبح مطية لأصحاب البدع والأهواء يتجاذبونه كيفما يشاؤون، هو الذي كان يدفعهم إلى هذا التطرف في القول بإنكار المجاز البتة، حيناً في القرآن خاصة، وحيناً آخر في اللغة عامة. يقول ابن تيمية في ذلك: « عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدّعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الأدلة حقيقة وهذه مجازاً »[1].

تلك هي الملابسات العامة التي كان يدور في نطاقها الحديث عن المجاز. وسنحاول دراسة المجاز عند المعتزلة، وتبين وجهة نظرهم فيه، وموقفهم من هذه القضية من خلال الملاحظات التالية:

١ ـ يسلم المعتزلة بوجود المجاز في اللغة العربية، وبالتالي بوجوده في القرآن الكريم، لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب، وعلى طرائقهم وأساليبهم في القول والتعبير. ولغة العرب فيها الحقيقة والمجاز، ولذلك جاء القرآن بهما جميعا. يقول القاضي عبد الجبار: « إن القرآن نزل بلغة العرب، وفيه المجاز والحقيقة، كما قال: ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة﴾ وكما قال: ﴿وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذابا شديدا﴾ إن ذلك ذكر للقرية،

---

(١) كتاب الإيمان: ٤٧.

والمراد بها أهلها من المكلفين، لأن القرآن لا يصحّ ولا يحسن إلا فيهم»[1].

والمعتزلة ليسوا بدعا في هذا، بل يشاركهم فيه عامة علماء المسلمين، فلم ينكر المجاز في الواقع إلا قلة قليلة من الناس لا تكاد تحصى، والمجاز بعد ذلك حقيقة واقعة في اللغة ولا سبيل إلى إنكارها. وها هو ذا كلام العرب: قديمه وحديثه، حافل بألوان مختلفة منه. وإذا كان القدماء لم يتحدثوا في هذه الألوان تحت أسماء ومصطلحات بلاغية، ولم يضعوا لها تعريفات أو حدودا، فإنها كانت أسلوبا بلاغيا معروفا في أساليبهم ولكن الحديث عنها تحت أسماء ومصطلحات يعود إلى العصور المتأخرة، إلى بيئة المتكلمين والمعتزلة بصورة خاصة بسبب الظروف التي تحدثنا عنها. وإذن فليس هنالك تعارض بين المعتزلة وأهل السنة أو غيرهم في مسألة التسليم بوجود المجاز في اللغة العربية وفي القرآن الكريم.

وكما أنكر المعتزلة قول من نفى ورود المجاز في اللغة أو في القرآن فاتهمه الجاحظ بالجهل، وأنه لا يعرف من لغة العرب قليلا ولا كثيرا، كذلك نجد أهل السنة ينكرون هذا القول إنكارا شديدا. فها هو ابن قتيبة - وهو من أكبر أعداء المعتزلة - يرد على الطاعنين في العربية والقرآن بسبب المجاز، والقائلين بعدم جوازه في أسلوب الذكر الحكيم، وشبهتهم أنه أخو الكذب، فيتهمهم بالجهل والغباء وسوء النظر، ويوضح لهم أن المجاز ضرورة لغوية لا يستغني عنها التعبير يقول: «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿جدارا يريد أن ينقض﴾ وقوله: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾ وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم. ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجهل، ورخص السعر. ونقول: كان هذا الفعل وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنما كون. ونقول كان الله، وكان بمعنى حدث، والله جل وعزّ قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن. والله تعالى

---

(١) طبقات المعتزلة: ١٥٢.

يقول: ﴿فإذا عزم الأمر﴾ وإنما يعزم عليه. ويقول تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾ وإنما يربح فيها، ويقول: ﴿وجاؤوا على قميصه بدم كذب﴾ وإنما كذب به. ولو قلنا للمنكر لقوله: ﴿جدارا يريد أن ينقض﴾ كيف كنت قائلا في جدار على شفا انهيار؟ رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد بداً من أن يقول: جدارا يهم أن ينقض، او يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. وأياً ما قال: فقد جعله فاعلا. ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ »[1] ويقول السيوطي ردا على أبي إسحاق الإسفراييني الذي أنكر المجاز في لغة العرب: « وعمدتنا في ذلك النقل المتواتر عن العرب لأنهم يقولون: استوى فلان على متن الطريق، ولا متن لها. وفلان على جناح السفر، ولا جناح للسفر، وشابت لمة الليل. وقامت الحرب على ساق. وهذه كلها مجازات. ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة. ومبطل محاسن لغة العرب »[2] بل إن ابن تيمية نفسه الذي أنكر المجاز في كتابه (الإيمان)، ورأى فيه بدعة محدثة لم يعرفها السلف. راح في (الرسالة المدنية) يتحدث عن صرف الكلام عن وجهه الظاهري، ويضع للتأويلات المجازية شروطا ينبغي مراعاتها، وكأنه لا ينكر بذلك أن هنالك حالات لا بد فيها من اللجوء إلى المجاز، وتأويل الكلام به. يقول: « إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسول الله ﷺ، أو وصفه بها المؤمنون الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلاله سبحانه وتعالى، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن ما يخالف الظاهر. ومجاز يخالف الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء... »[3] ومضى يعدد هذه الشروط التي تبيح صرف الكلام عن ظاهره، مما يدل على أن وجود المجاز أمر لا بد منه في بعض الحالات. وهكذا يكون التسليم بوجود المجاز شيئاً معترفا به عند الجميع، بل إن أهل السنة قد استفادوا من تحديد المعتزلة لمصطلح المجاز،

---

(١) تأويل مشكل القرآن: ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) المزهر: ١/٣٦٤.

(٣) الرسالة المدنية: ١٤.

وراحوا يطبقونه بدورهم على دراستهم للقرآن الكريم، وتلمس إعجازه ووجه براعته وتفوقه. ولكن الفرق بين المعتزلة وغيرهم كان في مدى الشوط الذي ينبغي السير فيه في تطبيق فكرة المجاز على القرآن. فبينما توقف أهل السنة في استعماله عند حد معين لا يكادون يجاوزونه، مضى المعتزلة في تطبيقه إلى أبعد حد وأقصى درجة. وإذا كان الجميع يسلّمون بأن في اللغة الحقيقة والمجاز؛ فإن توسع المعتزلة في المجاز جعلهم يذهبون إلى القول بأن معظم لغة العرب مجازٌ، وأقلها حقيقة. يقول ابن جني المعتزلي: «اعلم إن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة. وذلك عامة الأفعال نحو: قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يُفاد منه معنى الجنسية. فقولك: قام زيد. معناه: كان منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل. ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يُطبِّق جميع الماضي وجميع الحاضر، وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت ولا في مئة ألف سنة مضاعفةٍ القيامُ كلّه الداخل تحت الوهم، هذا محال عند كل ذي لبّ، فإذا كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير»(١).

فمن الواضح أن ابن جنّي المعتزلي قد اتسع في مدلول المجاز اتساعا كبيرا جداً؛ فجعل إطلاق الفعل غير مقيد من باب المجاز؛ لأنه عندئذ يدل على معنى الجنس، والجنس يتناول القليل، والكثير، والواحد، والمتعدد. وهو إنما يطبق جميع أفراده بالصلاحية. ويستدل ابن جني على ذلك بأن الفعل يقيّد أحيانا بما يدل على العدد أو النوع، مما يدل على أن عدم تعلقه بذلك يدل على صلاحه لتناول جميع أفراد الجنس، ولذلك فإذا أريد من الفعل بعض أفراده كان حقيقة لا مجازا. يقول في أعقاب العبارة السابقة: «ويدل على انتظام ذلك لجميع جنسه

---

(١) الخصائص: ٢/٤٤٨.

أنك تُعمله في جميع أجزاء الفعل، فتقول: قمت قومة، وقومتين، ومئة قومة، وقياما حسنا، وقياما قبيحا، فإعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحه لتناول جميعها... قال أبو علي: قولنا: قام زيد، بمنزلة قولنا: خرجت فإذا الأسد. ومعناه أن قولهم: خرجت فإذا الأسد، تعريفه هنا تعريف الجنس، كقولك: الأسد أشدّ من الذئب، وأنت لا تريد أنك خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب. هذا محال، واعتقاده اختلال، وإنما أردت: خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب، فوضعت لفظة الجماعة على الواحد مجازا، لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه. أما الاتساع فإنك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد، وأما التوكيد فلأنك عظّمت قدر ذلك الواحد بأن جئت بلفظه على اللفظ المعتاد للجماعة، وأما التشبيه فلأنك شبّهت الواحد بالجماعة، لأن كل واحد منها مثله في كونه أسدا. وإذا كان كذلك فمثله: قعد جعفر، وانطلق محمد، وجاء الليل، وانصرم النهار..»[1]. وكما يحمل ابن جني كثيراً من الأفعال التي لم تقيد بما ينفي عنها الجنسية التي تدل على العموم، على المجاز، يرى أيضاً شيوع المجاز في تلك المفاعيل المطلقة غير المقيدة بما يوضحها، لما تدلّ عليه عندئذ من معنى الاتساع والعموم فقول القائل: ضربت عمرا، مجاز «من غير جهة التجوز بالفعل، وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه، ولكن من وجهة أخرى، وهي أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربت زيدا، ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه.. ولهذا إذا احتاط واستظهر جاء ببدل البعض، فقال ضربت زيدا وجهه أو رأسه. نعم، ثم إنه مع ذلك متجوز.. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا فيقول ضربت زيدا جانب وجهه لأيمن»[2].

ويؤكد شيوع المجاز وكثرة انتشاره في اللغة مثلا استعمال التوكيد، وهو دليل على سعة المجاز في الكلام، لأنه إنما يؤتى به لتأكيد الحقيقة ورفع المجاز. يقول

(١) الخصائص: ٢/٤٤٩.

(٢) الخصائص: ٢/٤٥٠.

ابن جني وإذا عرف التوكيد وسبب استعماله «عرف منه حال سعة المجاز في الكلام. ألا تراك تقول: قطع الأمير اللص،: ويكون القطع له بأمره لا بيده، فإذا قلت: قطع الأمير نفسه اللص، رفعت المجاز من جهة الفعل، وصرت إلى الحقيقة، لكن يبقى عليك التجوّز من مكان آخر، وهو قولك: اللص. وإنما لعله قطع يده أو رجله، فإذا احتطت قلت: قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله.. فوقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها»[(١)].

وهكذا يمضي ابن جني المعتزلي يوسع النظرة إلى المجاز توسيعا كبيرا، حتى ليلاحظها - كما رأينا - في أساليب الإسناد والتوكيد والبدل وغير ذلك من ألوان القول. يقول: «ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة: من الحذوف والزيادات، والتقديم، والتأخير، والحمل على المعنى، والتحريف..»[(٢)].

ولعل ابن جني نفسه قد أحسّ أنه قد وسّع النظرة إلى المجاز توسيعاً عريضاً، وأنه قد بالغ في ذلك مبالغة لا حدّ لها، فجميع كلام العرب جارٍ على تلك السنن التي عدّها مجازاً، ولذلك كان عنوان الباب الذي تحدث فيه عن المجاز هو: (باب في أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة) ودلل على ذلك بأن العرب قد وكدته كما وكدت الحقيقة كقول الفرزدق:

عشيةَ سال المربدان كلاهما سحابة موت بالسيوف الصوارم

وإنما هو مربد واحد، فثناه مجازاً لما يتصل به من مجاورة، ثم إنه وكده وإن كان مجازاً..»[(٣)].

وأما الزمخشري فقد حاول فيما بعد في معجمه أساس البلاغة أن يقوم بتحقيق علمي يثبت فيه أن معظم اللغة مجاز، وراح يفرز العبارات الحقيقية من العبارات

(١) الخصائص: ٢/٤٥٢.
(٢) الخصائص: ٢/٤٤٦.
(٣) الخصائص: ٢/٤٥٣.

المجازية، وأشار إلى ذلك في مقدمة الكتاب فقال: «ومن خصائق هذا الكتاب تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح بإفراد المجاز عن الحقيقة والكناية عن التصريح»[1].

٢ - على أنه ينبغي أن نلاحظ أن اتساع المعتزلة في فهم المجاز هذا الاتساع الكبير إنما كان الدافع إليه خدمة أغراضهم الاعتزالية والدفاع عن آرائهم ومعتقداتهم، وحتى يستقيم لهم توجيه الآيات والنصوص التي تخالف هذه العقائد، فكانوا يحاولون في ضوء التوسع في استعماله أن يفهموا النص القرآني فهما يبعده عن تصورات المشبهة والجبرية وأهل السنة أحياناً. ونحن لا نكاد نحس بتطرفهم الشديد في استعمال هذا اللون البلاغي إلا حينما تكون الآية التي يعالجون بحثها من تلك الآيات المتشابهات التي تتعلق بالاعتزال وأصوله. وأما فيما عدا ذلك فإننا لا نكاد نجد لهم خرقاً للمألوف أو خروجا على المعتاد. ولا نجد عندئذ أحدا من أهل السنة أو غيرهم قد شدّد عليهم النكير فيما أتوا به من تأويل أو تفسير. وقد مرت معنا خلال الدراسة التاريخية السابقة لجهود المعتزلة أمثلة كثيرة سخّروا فيها كثيرا من ألوان البلاغة وفنون المجاز في تأويلاتهم للنصوص بما يخدم الغرض الاعتزالي، ويسير في ركابه. وقد ذكرنا منذ قليلٍ أن أولئك الذين تطرّفوا أيضاً في القول بإنكار المجاز كله في اللغة العربية أو القرآن الكريم كابن تيمية أو غيره إنما دفعهم إلى ذلك حماستهم للدين، وغيرتهم عليه من عبث العابثين الذين جروا في استعماله إلى أقصى حد، فأخرجوه عن غايته، وجعلوه مطية لخدمة معتقداتهم كالمعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق. وإذا عدنا الآن إلى بعض الأمثلة التي توسع المعتزلة فيها في استخدام المجاز، وقالوا بالأخذ به، أو صرفوا إليه الكلام، حتى شدّد أهل السنة وغيرهم النكير عليهم، وجدناها جميعا تعود إلى تلك الأصول العقدية التي هي موضع خلاف بين الطرفين. وسنحاول أن نتوقف عند مسألتين من هذه المسائل، ونرى الفرق بين معالجة المعتزلة،

---

(١) مقدمة أساس البلاغة: ص د.

ومعاجلة أهل السنة لها، ونصيب كل فريق منهما في استعمال المجاز. ولتكن أولاهما **مسألة صفات الله**، والثانية **مسألة كلام الله**. وكلتاهما- كما نعرف - ذات صلة بمبدأ التوحيد، فأما ما يتعلق بصفات الله فإن كل ما جاء من الآيات والنصوص على شاكلة قوله تعالى: ﴿يا حسرتي على ما فرّطتُ في جنب الله﴾ وقوله: ﴿فأينما تُوَلوا فَثَمَّ وجهُ الله﴾ وقوله: ﴿لما خلقتُ بيديّ﴾ وقوله:﴿مما عملت أيدينا﴾ وقوله: ﴿ويبقى وجهُ ربك﴾ وقوله: ﴿ولتصنع على عيني﴾ وقوله: ﴿والسمواتُ مطوياتٌ بيمينه﴾ وحديث الرسول: «خلق الله آدم على صورته» وما جرى هذا المجرى هو عند المعتزلة من باب المجاز في اللغة التي كما يقول ابن جني: «أكثرها جارٍ على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة»[1] وذلك لأن حمل المعنى فيها على الظاهر يؤدي في نظر المعتزلة إلى أن تكون هذه أعضاء لله، «وإذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسما مُعَضّى على ما يشاهدونه من خلقه» ومجازها أنهم يقولون: هذا الأمر يصغر في جنب هذا أي بالإضافة إليه وقرنه به. وكذلك (يا حسرتي على ما فرَّطت في جنب الله) أي فيما بيني وبين الله إذا أضفت تفريطي إلى أمره لي ونهيه إياي، وكذلك قوله: ﴿فثَمَّ وجهُ الله﴾ إنما هو الاتجاه إلى الله. وقوله: ﴿مما عملت أيدينا﴾ إن شئت قلت: لما كان العُرف أن يكون أكثر الأعمال باليد جرى هذا مجراه، وإن شئت قلت: الأيدي هنا جمع اليد التي هي القوة، فكأنه قال: مما عملته قوانا أي القوى التي أعطيناها الأشياء، لا أن له - سبحانه - جسماً تحله القوة أو الضعف. وقوله: ﴿ولتضع على عيني﴾ أي تكون مكنوفاً برأفتي بك وكلاءتي لك، كما أن من يشاهده الناظر له والكافل به أدنى إلى صلاح أموره، وانتظام أحواله، ممن يبعد عمن يديّره، ويلي أمره. وقوله: ﴿والسموات مطوياتٌ بيمينه﴾ إن شئت جعلت اليمين هنا الجارحة فيكون على ما ذهبنا إليه من المجاز والتشبيه أي حصلت السماوات تحت قدرته حصول ما تحيط اليد به في يمين القابض عليه،

---

(١) الخصائص: ٣/٢٤٧.

وذكرت اليمين هنا دون الشمال لأنها أقوى اليدين، وهو من مواضع ذكر الاشتمال والقوة، وإن شئت جعلت اليمين هنا القوة كقوله:

إذا ما رايةٌ رُفعتْ لمجدٍ تلقَّاها عَرابةُ باليمين

أي بقوته وقدرته. ويجوز أنه أراد بيد عرابة اليمنى، وأما الحديث: (خلق الله آدم على صورته) فيحتمل أن تكون الهاء فيه راجعة على اسم الله تعالى،وأن تكون راجعة على آدم، فإذا كانت عائدة على اسم الله تعالى كان معناه: على الصورة التي أنشأها الله وقدرها، فيكون المصدر حينئذ مضافا إلى الفاعل، لأنه سبحانه هو المصوِّر لها، لا أن له ـ عزّ اسمه ـ صورة ومثالا. وإن جعلتها عائدة على آدم كان معناه على صورة آدم، أي على صورة أمثاله ممن هو مخلوق ومدبر..»[1].

فمن الواضح أن المعتزلة يستخدمون في هذه النصوص وأمثالها المجاز لتأويلها وصرفها عن ظاهرها. وأما أهل السنة ـ على اختلاف فيما بينهم أيضاً ـ فإنهم لا يتوسعون في استعمال المجاز في هذه النصوص توسع المعتزلة، ويرون أحياناً حملها على الحقيقة. فهذه صفات لله وردت على سبيل الإثبات والوجود، لا على سبيل الكيفية. يقول صاحب الطراز: «الذي عوّل عليه علماء البلاغة والمحققون من أهل البيان هو أنها (اليد) جارية على نعت التخييل، فهي في الحقيقة دالة على ما وضعت له في الأصل، ولكن معناها غير متحقق، وإنما هو أمر خيالي، فاليد مثلا دالة على الجارحة، والعين كذلك، لكن تحقق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول، ولكنه جارٍ على جهة التخييل، كمن يظن شبحا من بعيد أنه رجل فإذا هو حجر، ومن يتخيل سوادا أنه حيوان فإذا هو شجرة إلى غير ذلك من الخيالات»[2]. وكان أحمد بن حنبل يقول: «إن لله وجها لا كالصور المصورة والأعيان المخططة، بل وجه بقوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ ومن غير معناه فقد ألحد عنه. وذلك عنده وجه في الحقيقة دون المجاز، ووجه الله باقٍ لا يبلى، وصفة لا تفنى، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد ألحد

(١) الخصائص: ٣/٢٤٥ ـ ٢٥٦. (٢) الطراز: ٣/٨.

فيه، ومن غير معناه فقد كفر، وليس معنى (وجه) معنى (جسد).. وكان يقول: إن لله يدين وهما صفة له في ذاته، ليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين، ولا جسم، ولا من جنس الأجسام، ولا من جنس المحدود والتركيب، ولا الأبعاض والجوارح، ولا يقاس على ذلك... وينكر أن تكون يده القوة والنعمة والتفضل، لأن جمع يد: أيد، وجمع ذلك: أياد. ولو كانت اليد عنده القوة والنعمة لسقطت فضيلة آدم وثبتت حجة إبليس»[1] ويقول ابن تيمية في موضع الصفات أيضاً: «وليس المراد بذلك أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد... إذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ لا في ذاته ولا في أفعاله، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبِّهة والمجسِّمة وإنما هذه الصفات صفات الله سبحانه على ما يليق بجلاله نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلى ذاته»[2].

وأما المسألة الثانية وهي مسألة كلام الله فقد ذهب المعتزلة إلى أن الآيات التي تسند الكلام إلى الله، وتصف حوارا دار بينه وبين الكائنات، لا تؤدي معنى القول الحقيقي المادي، وإنما هي مجازات لها حقائقها المجردة. يقول ابن قتيبة عن المعتزلة: «وذهب قوم في قول الله وكلامه إلى أنه ليس قولا ولا كلاما على الحقية،وإنما هو إيجاد للمعاني. وصرفه في كثير من القرآن إلى المجاز، كقول القائل: قال الحائط فمال، وقل برأسك إلي، يريدون بذلك الميل خاصة، والقول فضل... وقالوا في قوله للسماء والأرض: ﴿ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾: لم يقل الله ولم يقولا وكيف يخاطب معدوما؟ وإنما هذا عبارة لكونهما فكانتا. قال الشاعر حكاية عن ناقته:

تقـــولُ إذا درأتُ لهـا وضينـــي ... أهـــذا ديـــه أبـــداً ودينـــي

---

(١) كتاب اعتقاد الإمام بن حنبل إملاء الشيخ أبي الفضل التميمي من كتاب طبقات الحنابلة لأبي الحسن محمد بن يعلي: ٢٩٣/١ - ٢٩٤.

(٢) الرسالة المدنية: ٨، ٩.

أكــلَّ الدهــر حـــلٌّ وارتحــالٌ   أمـــا يبقـــي علـيَّ ويتَّقيْنيـــي

وهي لم تقل شيئا من هذا، ولكنه رآها في حال من الجهد والكلال فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقالت مثل الذي ذكر [1] وهكذا يحمل المعتزلة ما فيه إسناد كلام أو قول الى الله على المجاز، ويرون أن له نظائر في الشعر القديم وفي لغة العرب. ويردّ عليهم ابن قتيبة السني فيلاحظ أمرين: أولها أن القول يقع فيه المجاز حقا، فيقال: قال الحائط فمال، وقل برأسك إلي: أي أمله، وقالت الناقة، وقال البعير، ولكن لا يقال في مثل هذا المعنى تكلم، ولا يعقل الكلام إلا بالنطق بعينه، خلا موضع واحد وهو أن تتبين في شيء من الموات عبرة وموعظة فتقول: خبّر، وتكلّم، وذكّر، لأن ذلك معنى فيه، فكأنه كلمك. وقال الشاعر:

وعظتــك أحــداثٌ صمُــت   ونعتْـــك ألسنـــةٌ خفُـــتْ
وتكلمـــتْ عـــن أوجـــهٍ   تبلـى وعـــن صـــورٍ سبـــتْ
وأرتـــك قبـــرك في القبـــور   وأنـــت حـــيٌّ لـم تـمُـتْ

ومن هذا قول الله عز وجل: ﴿أم نزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون﴾ أي أنزلنا عليهم برهانا يستدلون به فهو يدلهم [2]. وهكذا يسلم ابن قتيبة بوجود المجاز في القول فحسب دون الكلام، لأن الكلام مقرون بالنطق. بينما يتوسع المعتزلة في استعمال المجاز، فيطبقونه على القول والكلام معاً، ويحملون الكلام في ذلك على القول غير مفرقين. يقول الجاحظ في قوله تعالى: ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلامٌ والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾: «والكلمات في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف من الحروف، وإنما يريد النعم والأعاجيب والصفات وما أشبه ذلك، فإن كلاً من هذه الفنون لو وقف عليه رجل رقيق صافي الذهن، صحيح الفكر، تام الأداة،

(١) تأويل مشكل القرآن: ٧٨ - ٧٩.
(٢) تأويل مشكل القرآن: ٨٠ - ٨٢.

لما برح أن تحسره المعاني، وتغمره الحكم..»[1]. والأمر الآخر عند ابن قتيبة أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول. قالت الشجرة فمالت قولا شديداً. وبناء على ذلك يكون قول الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ من باب الحقيقة لأن الله أكدّ بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز. وفي قوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ فوكد القول بالتكرار، ووكد المعنى بإنما[2]. ويتفق ابن جني في الرأي مع ابن قتيبة في أن الكلام في قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ حقيقة وليس مجازا، ولكنه يذهب في تأويله بما يتفق وأصول الاعتزال. يقول: «وأما قول الله عز وجل: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ فليس من باب المجاز في الكلام بل هو حقيقة. قال أبو الحسن: خلق الله لموسى كلاما في الشجرة، فكلم به موسى، وإذا أحدثه كان به متكلماً. فأما أن يحدثه في شجرة أو فم أو غيرهما فهو شيء آخر..».

وهكذا ـ عندما أقرّ ابن جني بأن الكلام حقيقة في الآية، وأفلت من يده سلاح المجاز؛ لجأ إلى سلاح التأويل، فصرف الكلام إلى وجه يحقق أصل الاعتزال.

ولكن ابن جني يخالف ابن قتيبة في أن يكون التوكيد نافياً للمجاز، وهو ـ كما مرّ قبل قليل ـ يرى أن التوكيد يقع في المجاز كما يقع في الحقيقة، فهو لا يعد دليلاً على خروج الكلام مخرج الحقيقة. وقد استشهد على ذلك بقول الفرزدق:

عشيةَ سال المربدان كلاهما سحابةَ موت بالسيوفِ الصوارمِ

وإنما هو مربد واحد، فثناه مجازاً لما يتصل به من مجاوره، ثم إنه مع ذلك

---

(١) الحيوان: ١/٢١٠.

(٢) تأويل مشكل القرآن: ٨٢.

وكده وأن كان مجازا .. وقال الآخر:

إذا البيضةُ الصماء عضّت صحيفةٌ   بجربائها صاحت صياحاً وصلّت

فأكد (صاحت) وهو مجاز بقوله: صياحا ..[1] ».

وقد رأينا من خلال الدراسة السابقة كيف توسع المعتزلة بصورة خاصة في استعمال المجاز العقلي، أو المجاز الإسنادي، وهو الذي يتعلق بإسناد الفعل الى غير فاعله الحقيقي، ويتصل - كما يقول عبد القاهر الجرجاني -: « بالحمل أو يقوم على التجوّز في حكم ينسب إلى الكلمة لا إلى معناها ذاته[2] ». وأولوا به كثيرا من الآيات المتشابهات التي تشعر بالجبر والإرغام، أو تنسب الى الله تزيين السوء والفحشاء، أو غير ذلك مما ينكره المعتزلة. وقد دافع الجاحظ عن هذا النوع من المجاز، وعاب على بعض علماء عصره - لقربهم بعهد الجاهلية الوثنية - كراهتهم له مع علمهم به، فكأن هؤلاء العلماء لخوفهم على القوم العود في شيء من أمر الجاهلية أنكروا على الناس أن يسندوا شيئا الى غير الله كأن يقول القائل: طلع سهيل، وبرُد الليل، ومنعوهم من الكلام الذي فيه أدنى متعلّق، وكره ابن عمر رضي الله عنهما قول القائل: أسلمت في كذا وكذا، وقال: ليس الإسلام إلا لله عز وجلّ. وهذا الكلام مجازه عند الناس سهل، وقد كرهه ابن عمر وهو أعلم بذلك.. وكره مالك أن يقول الرجل للغيم والسحابة: ما أخلفها للمطر! وهذا كلام مجازه قائم[3].

ومضى المعتزلة ولا سيما الزمخشري - كما رأينا - يتوسعون في استخدام هذا النوع من المجاز، مستفيدين من تلك الملابسات التي يمكن أن توجد بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي الذي أسند إليه الفعل، فأولوا كثيرا من الآيات

---

(١) الخصائص: ٢/٤٥٤.

(٢) أسرار البلاغة: ٣٧٦، تحقيق ريتر. مطبعة وزارة المعارف. استنبول: ١٩٥٤.

(٣) الحيوان: ١/٣٤٠ - ٣٤١.

المتشابهات. وعلى الرغم من أن المجاز كان سلاحاً أساسياً مهما من أسلحة المعتزلة جميعا في تأويل الآيات المتشابهات، إلا أن أخذهم به لم يكن دائما على نفس القدر بينهم جميعا، وإذا كان الشريف المرتضى قد غلب عليه في تأويلاته الاهتمام بالجانب اللغوي، والتوسع في استعمال اللغة، فإن الزمخشري قد عوّل في تأويلاته على المجاز بالدرجة الأولى، وجعله السلاح الرئيسي، واعتمد عليه من أول تفسيره الى آخره، وقد عرفنا أن علم البيان وعلم المعاني كانا ميزان الزمخشري في قياس إعجاز القرآن واكتشاف دقائقه وأسراره، وكانا أيضا سلاحه في تأويل ما تشابه.

على أن المعتزلة مهما كان حظ أحدهم من المجاز، ومهما تفاوت القدر بينهم في استعماله،فإنهم يبقون جميعاً علماً متميزاً في التعامل مع المجاز. ومن الواضح من الأمثلة القليلة التي عرضناها ها هنا، والأمثلة الكثيرة التي مرت معنا خلال الدراسه،ان المعتزلة إذا كانوا قد اتسعوا في نظرتهم إلى المجاز، ومضوا يطبقونه على نطاق كبير حتى كانوا متميزين في ذلك؛ فإن هذه النظرة كانت تتسع بصورة خاصة عند عرضهم لتلك المسائل التي تتعلق بمبادئهم وأصول عقيدتهم؛ لأنهم يجدون في المجاز عندئذ أكبر عون لهم على الوصول إلى تفسيراتهم التي يريدونها، فكانوا بسبب ذلك مدعاة للهجوم الشديد من قبل أعدائهم الذين أخذوا عليهم تطرفهم الشديد في الانسياق وراء المجاز، وإخراج الكلام عن ظاهره والغلو في التأويل في سبيل الوصول الى ذلك كله: يقول صاحب الطراز في الحديث عن مسألة الصفات بين تأويل المعتزلة وغيرهم: «والفرق بين تأويل المعتزلة وتأويل علماء البيان أن المتكلمين حملوها على تأويلات بعيدة، واغتفروا بُعدها حذراً من مخالفة الأدلة العقلية، وكان بعدها عندهم أهون من مخالفة العقل حيث كان دالا على التنزيل دلالة قاطعة، فأما علماء البيان فإنهم وضعوها على معانيها اللغوية في كونها الدالة على هذه الجوارح، ولكنهم قالوا:« إن الجارحة خيالية غير متحققة [1] ».

(١) الطراز: ٣/١٠.

ويقول الإمام الغزالي: «والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا إلى تأويل ظواهر كثيرة.. والمعتزلة أشد منهم توغلا في التأويلات[1]». وحذر العلماء من الانسياق الطويل وراء المجاز كما يفعل المعتزلة؛ لأنه مدعاة للخلاف الشديد. يقول ابن قتيبة: «وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل[2]». ودعا ابن الأثير إلى التمسك بظاهر الكلام، وحمل المعنى عليه، وعدم الخروج عن ذلك إلا إذا دعت الضرورة إليه؛ لما يؤدي إليه الخروج عن الظاهر من كثرة الخلاف يقول: «اعلم أن الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه.. والمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف، والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل يقع فيه الخلاف؛ إذ باب التأويل غير محصور، والعلماء متفاوتون في هذا، فإنه قد يأخذ بعضهم وجها ضعيفا من التأويل فيكسوه بعبارته قوة تميزه على غيره من الوجوه القوية[3]».

ولكننا ينبغي ألا ننسى في مقابل ذلك أن الجدل الطويل الذي دار حول المجاز بين المعتزلة وغيرهم من الطوائف الأخرى، وتوسع المعتزلة في تطبيقه واستعماله على مدى كبير، قد ساهم في تحديد مصطلحه تحديدا دقيقا لم يكن موجودا عند أحد غيرهم.

٣ - والمجاز يتعلق باللغة، والعرف اللغوي الذي تفرضه طبيعتها على أهلها، ولذلك فإن معرفة أحكامه وقوانينه لا تكون إلا بالرجوع الى أهل اللغة والاستنارة بخبرتهم في التفرقة بين الحقيقة والمجاز: إما بتعريف ونص، أو بقرينة. فمثلا إذا استعير الأسد للرجل في الشجاعة، فيجب إقراره حيث ورد، ولا يجوز تعديه، فلا يجوز أن يطلق الأسد على الرجل الآخر لوجود هذه المشابهة.

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ١٨٥.
(٢) تأويل مشكل القرآن: ٧١
(٣) المثل السائر: ١/٣٢.

ولهذا عيب قول الشاعر يعبر عن قوته وصحته:

بـل لـو رأتني أخـتُ جيراننـا إذ أنـا في الدار كأني حمـار

إذ إنه بعيد عن الوضع، فالمعروف أن يشبه بالحمار في البلادة لا بالقوة[1].

ولكن المعتزلة قوم يقدّسون العقل ـ كما سنتوسع في بيان ذلك بعد قليل ـ ويؤمنون أنه الحكم الأول الذي ينبغي الرجوع إليه في معرفة الأحكام واستنباط الأدلة، فما اتفق مع العقل أخذوه، وما تعارض معه نبذوه، وهو عندهم مقدم على الرواية والنقل. ولكن مسائل اللغة وما يتصل بها من المجاز وغيره لا تتعلق بالعقل، ولا تخضع لأحكامه، وإنما تخضع لأحكام العرف اللغوي. نقل السيوطي عن القاضي عبد الوهاب قوله في كتاب الملخص: «اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يعلم من جهة العقل ولا السمع، ولا يعلم إلا بالرجوع إلى أهل اللغة والدليل على ذلك أن العقل متقدم على وضع اللغة، فإذا لم يكن فيه دليل على أنهم وضعوا الاسم لمسمى مخصوص امتنع أن يعلم به أنهم نقوله إلى غيره... فمن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أن يوقفنا أهل اللغة على أنه مجاز، ومستعمل في غير ما وضع له، كما وقفونا على أسد، وشجاع، وحمار، في القوي، والبليد، وهذا من أقوى الطرق في ذلك[2]».

ولكن المعتزلة يمضون في تطبيق مبادئهم في تقديس العقل، والاحتكام إليه في كل شيء، حتى في أمور اللغة، وما يتصل بها، متجاهلين أن اللغة لا تخضع لذلك ولا تعتد به. وقد مضى المعتزلة في تأويلاتهم المجازية يلحون على الجانب العقلي، ويهتمون به اهتماما شديدا، وقد تعارض لغة النص الذي بين أيديهم تلك المبادىء والأحكام العقلية التي آمنوا بها، وعندئذ فإن الحكم الفيصل في الموضوع هو العقل، ولا بد من حمل الكلام على تأويلات مجازية تظاهر العقل، وتتفق مع أحكامه. وقد طبق المعتزلة فكرتهم هذه نظريا وعمليا، فصرحوا دائما بأن الكلام

---

(١) الطراز: ٨٧/١ ـ ٩٠.

(٢) المزهر ـ ٣١٢/١.

إذا خالف ظاهره ما تطمئن إليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره إلى ما يوافق هذه الأدلة. يقول الشريف المرتضى: « فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره - إن كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها. ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الإجبار أو التشبيه إلى ما لا يجوز عليه تعالى[1] » ومعنى ذلك أن تأويل الكلام أصبح خاضعا للادلة العقلية أكثر من خضوعه لأدلة اللغة، والعرف المستعمل فيها. والتأويل المجازي يصبح ضرورة لا بد منها، ولا مندوحة عنها حينما يتعارض مع هذه الأدلة سواء أأسعفت اللغة على ذلك أم لم تسعف، وساعد المجاز على هذا أم لم يساعد. إن التعسف في التأويل عند ذلك مغتفر في سبيل العقل، وكذلك البعد فيه. يقول الشريف المرتضى عما ورد في القرآن من معاتبات الرسول عليه السلام مع عصمته وطهارته وكونه الحجة على الخلق أجمعين: « إنه إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء عليهم السلام فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم؛ فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول، لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره. وأدلة العقول لا يصحّ فيها ذلك، ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال كقوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفا﴾ وقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلا على الأجسام، من تأويل هذه الظواهر، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها، قرُب التأويل أو بعُدَ، ولو جهلنا العلم بالتأويل جملة لم يضرّ ذلك مع التمسك بالأدلة، وكان غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلم بما أطلقه من كلامه، ونعلم إذا كان حكيما أن له غرضا صحيحاً[2].

---

(١) امالي المرتضى: ٢/٣٠٠.

(٢) أمالي المرتضى: ٢/٢٩٩.

فقوله تعالى في آية يوسف: ﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾ يدل ظاهره على نسب المعصية إلى يوسف، وقد يشعر «أن يوسف عزم على المعصية وأرادها، وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة، ثم انصرف بأن رأى صورة أبيه يعقوب عاضاً على إصبعه متوعداً على مواقعة العصيبة» هذا ما تدل عليه لغة الآية، ولكن «إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام» فإن الواجب عندئذ «صرف كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل مثل ذلك فيما يردُ ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى ومايجوز وما لايجوز» ويأخذ الشريف المرتضى من ثمّ في تأويل هذه الآيات تأويلات مجازية خاضعة لهذه الأدلة التي يتحدث عنها. يقول: «ورد لهذه الآية وجوه من التأويل كل واحد منها يقتضي نزاهة نبي الله من الذم على الفاحشة» ويأخذ المرتضى في إيراد هذه التأويلات وهي أربعة: أحدها أن الهم في ظاهر الآية متعلق بما لا يصح أن يعلق به العزم أو الإرادة على الحقيقة؛ لأنه تعالى قال: ﴿ولقد همّت به وهمّ بها﴾ فعلق الهمّ بها وذاتاهما لا يجوز أن يراد أو يعزم عليهما، لأن الموجود الباقي لا يصح فيه، فلا بد من تقدير محذوف يتعلق العزم به. وقد يمكن أن يكون ما تعلق به همه إنما هو ضربها، أو دفعها عن نفسه، كما يقول القائل: كنت هممت بفلان، وقد هم فلان بفلان، أي بأن يوقع به ضربا أو مكروها، فإن قيل: فأي معنى لقوله: ﴿لولا أن رأى برهان ربه﴾ والدفع لها عن نفسه طاعة لايصرف البرهان عنها؟ قلنا: يمكن أن يكون الوجه في ذلك أنه لما همّ بضربها أراه الله برهانا على أنه إن أقدم على ماهم به أهلكه أهلها وقتلوه، أو أنها تدّعي عليه المراودة على القبيح، وتقذفه بأنه دعاها إليه. فأخبر الله تعالى بأنه صرف عنه السوءوالفحشاء. وإن قيل: هذا الجواب يقتضي أن جواب «لولا» يتقدمها، ويكون التقدير: لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بضربها ودفعها، وتقدم جواب «لولا» قبيح غير مستعمل، أو تقتضي أن

تكون « لولا » بغير جواب، قلنا: أما تقدم جواب « لولا » فجائز.. غير أنا لا نحتاج إليه في هذا الجواب، لأن الهمّ بالضرب قد وقع، إلا أنه انصرف عنه بالبرهان. والتقدير: ولقد همت به، وهمّ بدفعها، لولا أن رأي برهان ربه لفعل ذلك، فالجواب في الحقيقة محذوف، والكلام يقتضيه، كما حذف الجواب في قوله.. وقوله.. وإن قيل: قوله: « وهمّ بها » كقوله: « همت به » فلم جعلتم همها به متعلقا بالقبيح، وهمه بها متعلقا بما ذكر من الضرب وغيره؟ قلنا: أما الظاهر فلا يدل على ما تعلق به الهم والعزم فيهما جميعا، وإذا أثبتناهمها به متعلقا بالقبيح لشهادة الكتاب والآثار، وهي ممكنة ممن يجوز عليه فعل القبيح، ولم يؤمن دليل من امتناعه عليها، كما أمن ذلك فيه عليه السلام. والوجه الثاني في تأويل الآية أن يحمل الكلام على التقديم والتأخير ويكون تلخيصه: ولقد همت به، ولولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها، ويجري ذلك مجرى قولهم: قد كنت هلكت لولا أني تداركتك...والوجه الثالث ما أختاره أبو علي الجبائي، وهو أن يكون معنى « همّ بها » اشتهاها، ومال طبعه إلى ما دعته إليه، وقد يجوز أن تسمّى الشهوة هماً في مجاز اللغة. كما يقول القائل فيما لا يشتهيه: ليس هذا من همي، وهذا أهمّ الأشياء إليّ، ولا قبح في الشهوة لأنها من فعل الله تعالى فيه، وإنما يتعلق القبح بتناول المشتهى. والجواب الرابع: أن عادة العرب أن يسمّوا الشيء باسم ما يقع عنده في الأكثر. وعلى هذا لا ينكر أن يكون المراد بـ « هم بها » خطر بباله أمرها، ووسوس إليه الشيطان بالدعاء إليها، من غير أن يكون هناك عزم أو هم، فسمى الخطور بالبال هما... وبعد أن يورد المرتضى الوجوه الأربعة يعود مرة أخرى ويعقّب عليها مشيرا إلى أن ماحمله عليها هو موافقة أدلة العقول: فيقول: « وإنما أنكرنا ما ادعاه جهلة المفسرين، ومخرّفو القصاص، وقرفوا به نبي الله ﷺ؛ لما في العقول من الأدلة على أن مثل ذلك لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام من حيث كان منفرا عنهم، وقادحا في الغرض المجرى إليه بإرسالهم(١) ». ولعله من الواضح تماما خضوع المجاز في هذه التأويلات الأربعة

(١) أمالي المرتضى: ١/٤٧٧ - ٤٨١.

جميعها للعقل. حمل الكلام مرة على الحذف، وقدر محذوفين مختلفين للفعل الواحد « همّ، همّت »، ثم فسر لفظة « البرهان » في الآية بما يتفق مع ذلك، وأوقعه هذا بما يشعر بتقدم جواب « لولا » فجوّزه، واحتج له، ولكنه فضل عليه الحذف، واستشهد له. وفي الوجه الثاني حمل الكلام على التقديم والتأخير. وفي الوجه الثالث فسر الهم بالشهوة وميل الطبع. وفي الوجه الرابع فسر الهم بالخطور في البال تسمية للشيء باسم ما يقع عنده في الأكثر.

وتعسف في أكثر ذلك تعسفا واضحا مراعاة لأدلة العقول التي تحدث عنها. وإذا كان الخلاف قد وقع - كما رأينا - في الآيات المتشابهات مما استدعى التأويل، وحتم استعمال المجاز وغيره من طرائق القول لصرف الكلام وإخراجه عن ظاهره؛ فإن الحكم الأول في مثل هذه الأمور ينبغي أن يكون للغة وتقاليدها، والعرف المجازي الشائع في أمثال هذه القضايا. وأما القاضي عبد الجبار فإن الحكم الفيصل فيها عنده العقل وأدلته. يقول في كتابه متشابه القرآن: « وكل ذلك يوجب أن يرجع في دلالة القرآن إلى أن يعرف تعالى بدليل العقل، وأنه حكيم لا يختار فعل القبيح ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه[1] » ويقول في موضع آخر مشيرا إلى أن المتشابه لا تكفي فيه اللغة، بل لا بد فيه من دليل العقل: « المحكم إن كان فيه طريقة اللغة أو لمضارعة القرنية لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب، وعلم القرآن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه، وليس كذلك المتشابه لأنه، وإن كان من العلماء باللغة، ويحمل القرائن؛ فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ، ونظر محدد؛ ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم ودليل العقل[2] » ويقول كذلك « فأما إذا كان المحكم والمتشابه واردين في التوحيد والعدل فلا بد من بنائهما على أدلة العقول[3] » ويسوغ القاضي عبد الجبار الاعتماد المبالغ فيه على العقل،

(١) متشابه القرآ: ٢/٦.

(٢) المرجع السابق: ٢/٦.

(٣) المرجع السابق: ٢/٧.

وجعله الحكم الأول الذي ينبغي العودة إليه في مسألة المحكم والمتشابه، بأنه حكم لا يخطىء، وقاسم مشترك بين الجميع، ولذلك فإنه يمكن أن يقضي على الخلافات التي قد تثور حول هذا الموضوع، يقول: «وبسبب اختلاف الناس في المحكم والمتشابه، وأن ما هو محكم عند المشبهة هو من المتشابه عند الموحدة، وما يعده الموحد محكما عند المشبهة بخلافه؛ كان لا بد بأن يرجع إلى محكم آخر... أو بأن يرجع إلى أدلة العقول[1]..» ولكن هذا التسويغ لا يثبت، واعتماد العقل - على عكس ما ذكر القاضي - يوسع شقة الخلاف بين الطرفين؛ فمن قال إن هذه الأدلة العقلية التي يعتنقها المعتزلة هي موضع اتفاق من أعدائهم ومخالفيهم الذين لهم هم أيضا أدلتهم ومقاييسهم العقلية؟ وقد أدت هذه الحرية الواسعة التي أعطاها المعتزلة للرأي والتفكير غير مقيدين أحيانا بالنص اللغوي، أو العرف المجازي الشائع، إلى كثير من الاختلافات بين رجالهم أنفسهم في وجوه التأويلات المجازية.
يقول ابن قتيبة في الحديث عن كثرة الخلافات بين رجال المعتزلة مع زعمهم أنهم يحتكمون في أقوالهم إلى العقل الذي يدّعون أنه لا يخطىء فيه الناس: «وقد كان يجب - مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر - ألا يختلفوا كما لا يختلف الحسّاب والمسّاح والمهندسون؛ لأن آلتهم لا تدل إلا على عدد واحد، وإلا على شكل واحد، فما بالهم أكثر الناس اختلافا، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين. فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام، والنجار يخالفهما، وهشام بن الحكم يخالفهم، وكذلك ثمامة ومويس وهشام الأوقص وعبيد الله بن الحسن.. وفلان وفلان ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين يدان برأيه وله عليه تبع[2]».

وهكذا خضع مبحث المجاز على أيدي المعتزلة لسلطان العقل خضوعا مطلقا في بعض الأحيان، حتى كاد يتحول إلى شكل من أشكال القياس، وطريقة من طرائق الإثبات، وقد يُحَمَّل أكثر ممايطيق، أو تستبعد منه كثير من الجوانب

(١) المرجع السابق: ٨/٢.
(٢) تأويل مختلف الحديث: ١٥.

الثرة الغنية التي يمكن أن تُشيع في الكلام رونقا وحياة بسبب احترام الجانب العقلي والإلحاح عليه في التأويل.

٤ ـ والفرق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة ـ كما يرى ابن جني ـ « ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك[١] ».

فالحقيقة إذن ما استعمل في المعنى الذي وضع له في الأصل عند بدء اللغة، والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له. ومن الواضح أن هذا التعريف لا يفرق بين أنواع المجاز المختلفة، لأن الاستعارة تدخل في نطاقه، ونحن نواجه مثل هذا التعريف عند الرماني وهو يحدثنا عن الاستعارة ويحدّها، فقد مر معنا أنه عرف الاستعارة بقوله: « تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة » مما يدل على أن التفريق بين الاستعارة والمجاز المرسل لم يكن معروفا في ذلك الوقت. ولكن صاحب الطراز لا يرضيه تعريف ابن جني للحقيقة ويقول عنه: « هذا فاسد فإنه يلزم فيه خروج الحقائق الشرعية والعرفية عن حدّ الحقيقة لأنها لم تقرّ في الاستعمال على أصل وضعها اللغوي مع أنها حقائق[٢] » وبناء على ذلك فإن تعريف المجاز على هذه الصورة التي ذكرها ابن جني بأنه مالم يقر في الاستعمالات على أصل وضعه في اللغة هو أيضا في نظر العلوي فاسد لأنه ـ أولا ـ يبطل بالأعلام المنقولة من أسد، وثور، فإن هذه الأعلام لم تبقَ على استعمالاتها في اللغة، بل نقلت إلى هذه الأشخاص والمعلوم أنها لا تكون مجازات، وثانياً، فلأن ما هذا حاله يبطل أيضاً بالحقائق العرفية والشرعية، فإنهاقد استعملت في غير ما وضعت له في أصل اللغة، ولم تقر على تلك الاستعمالات اللغوية، ولا يقال إنها مجازات[٣]. ويرى أن الأفضل أن يكون التعبير عن المجاز بأنه « ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه

---

(١) الخصائص: ٢/٤٤٢.

(٢) الطراز: ١/٤٩.

(٣) الطراز: ١/٦٧.

التخاطب لعلاقـة بين الأول والثاني[1] ».

والمعتزلة في حديثهم عن المجاز يفترضون دائما وجود أصل حقيقي لكل صورة مجازية، وهو أصل ثابت يأتي المجاز ليحدث فيه خصوصية معينة، وليعرضه عرضا آخر فيه ميزة وفضل. يقول الرمـاني: « وكل استعارة فلا بد فيها من أشياء: مستعار، ومستعار له، ومستعار منه.. وكل استعارة فلا بد لها من حقيقة وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة. كقول امرىء القيس: قيد الأوابد. والحقيقة فيه: مانع الأوابد. وقيد الأوابـد أبلغ وأحسن. فكل استعارة لا بد لها من حقيقة، ولا بد من بيان لا يفهم بالحقيقة[2] » فكأن مهمة المجاز هي زخرفة المعنى وتزيينه، ومن ثم يصبح متصلا باللفظ، وجانبا من جوانب الصياغة الشكلية، فهو قرين الحلية والزخرف. ومن ناحية أخرى، فإن افتراض أن لكل صورة مجازية أصلا حقيقياً، ترتب عليه أنه لا بد من أن تكون الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي صلة واضحة وقوية.

إن هذه الصلة هي القرينة الشرعية التي تبيح نقل المعنى عن وضعه الأصلي إلى وضع جديد. وهي - كما يقول ابن جني - « قرينة تسقط الشبهة[3] » وإذا لم تكن القرينة واضحة جلية فإن هذه النقلة تصبح ضربا من الهذيان الذي لا مسوغ له، وكلما وضحت هذه القرينة كان المجاز أجود. فنظرة المعتزلة إلى المجاز نظرة صارمة لاتقبل التداخل، وانعدام الفواصل والحدود، والحق بعد ذلك أن تصور المعتزلة للمجاز على هذا النحو تصور تقليدي موروث، وهم ليسوا بدعا في هذا، فنقاد العرب جميعا يؤمنون بأن لكل معنى مجازي معنى حقيقيا لا بد منه ولا غنى عنه. وهناك حدود صارمة بين المعنيين، وقرنية تربط بينهما، تتضح أو تَغْمُض، وبها يقاس حسن المجاز أو رداءته. يقول صاحب الطراز: « من شرط المجاز أن يكون مسبوقا بالحقيقة، وليس من شرط الحقيقة أن يكون لها

---

(١) الطراز: ١/٦٤.

(٢) النكت: ٨٧.

(٣) الخصائص: ٢/٤٤٢.

مجاز. وأما الأول فبيانه أن المفهوم من حقيقة المجاز هو ماكان مستعلا في أمر يخالف موضوعه الأصلي، فهو يوجب أن يكون قد وضع في الأصل لمعنى آخر ..وأما الثاني فبيانه هو أن مفهوم الحقيقة هو اللفظ الذي استعمل في نفس موضوعه الأصلي[1]»

وإذا كانت الصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هي التي تبيح النقلة من الأول إلى الثاني، فإن هذه النقلة تحقق للمعنى الأصلي ثلاث مزايا، أو توفر له ثلاث فوائد، هي - كما يقول ابن جني - «الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة [2]»ومعنى ذلك أنه لا يعدل عن أصل الوضع إلى معنى جديد إلا إذا تحققت إحدى هذه الصفات الثلاث. ويمضي ابن جني يضرب على ذلك الأمثلة والشواهد.

فمن ذلك مثلا قول النبي ﷺ في الفرس: هو بحر. فالمعاني الثلاثة موجودة فيه. أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس الذي هو فرس وطرف وجواد ونحوها: البحر، حتى إنه إن احتيج إليه في شعر أو سجع أو اتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء، ولكن لا يُفضَى إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبهة. وذلك كأن يقول الشاعر:

علوتَ مطا جوادك يوم يوم وقد ثُمد الجواد فكان بحرا

وكأن يقول الساجع: فرسك هذا إذا سما بغرته كان فجرا، وإذا جرى إلى غايته كان بحرا، ونحو ذلك،ولو عري الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر؛ لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح...وأما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه. وأما التوكيد فلأنه شبَّه العَرَض بالجوهر، وهو أثبت في النفوس منه.. وكذلك قول الله سبحانه: ﴿وأدخلناه في رحمتنا﴾ فهذا مجاز، وفيه الأوصاف الثلاثة، أما السعة فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات والمحالّ اسما

(١) الطراز: ٣/٩٩.

(٢) الخصائص: ٢/٤٤٢.

هو الرحمة، وأما التشبيه فلأنه شبة الرحمة ـ وان لم يصح دخولها ـ بما يجوز دخوله، فلذلك وضعها موضعه. وأما التوكيد فلانه أخبرعن العرض بما يخبر به عن الجوهر، وهذا تعال بالعرض وتفخيم منه إذ صيّر إلى حيّز ما يُشاهد ويلمس ويعاين، ألا ترى إلى قول بعضهم في الترغيب في الجميل: ولو رأيتم المعروف رجلا لرأيتموه حسنا جميلا، وإنما يرغب فيه بأن ينبّه عليه، ويعظّم من قدره بأن يصوره في النفوس على أشرف أحواله، وأنوه صفاته، وذلك بأن يتخيل شخصا متجسما لا عرضا متوهّما. وعليه قوله:

تغلغل حبُّ عَثْمة في فؤادي فباديه مع الخافي يسيرُ

أي: فباديه إلى الخافي يسير. أي فباديه مضموما إلى خافيه يسير. وذلك أنه لما وصف الحبّ بالتغلغل فقد اتسع به. ألا ترى أنه يجوز على هذا أن نقول:

شكوتُ إليها حبَّها المتغلغلا فما زادها شكوايَ إلا تدلُّلا

فيصف بالتغلغل، ما ليس في أصل اللغة أن يوصف بالتغلغل، وإنما ذلك وصف يخص الجواهر لا الأحداث... وأما التشبيه فلأنه شبه مالا ينتقل ولا يزول بما ينتقل ويزول. وأما المبالغة والتوكيد فلأنه أخرجه عن ضعف العرضية إلى قوة الجوهرية[1]». وقد رأينا أن الجاحظ عندما تحدث عن المجاز لاحظ أيضا أنه يكسب اللغة اتساعا، ويغنيها بمدلولات أكثر وأغرز، فقال: إنه به وبأشباهه اتسعت لغة العرب. كما لاحظ الزمخشري أيضا بعض هذه الصفات التي تميز المجاز من القول العادي، مما تحدث عنه ابن جني والجاحظ. فذكر أن المجاز في قوله تعالى: ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾ قد أفاد اتساعا في اللغة، ودل على المبالغة قال: «فإن قلت: رأس الإصبع هو الذي يجعل في الأذن. فهلا قيل: أناملهم؟ قلت : هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد

(١) الخصائص: ٢/٤٤٢ - ٤٤٤.

الحاصر يحصرها ،كقوله: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾ ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ أي البعض الذي هو إلى المرفق، والذي إلى الرسغ، وأيضا ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل »(١).

وإذا كان المجاز يفيد هذه المعاني جميعها، ومعاني أخرى يمكن أن تفهم من الكلام، فإنه لذلك أبلغ من الحقيقة، وأكثر مزية وفضلا. فالشريف المرتضى يرى أن الكلام لا تظهر فصاحته، ولا تقوى بلاغته إذا خلا من وجه بلاغي « وكل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعد عن الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة »(٢) وقد ذكرنا فيما سبق أن الجاحظ يرى في المجاز مفخرة من مفاخر اللغة العربية، وهو فضل زائد في لغتهم يمكن أن يفاخروا به ويتباهوا. ويتفق الشريف المرتضى في هذا أيضاً مع الجاحظ، فيرى أن كلام العرب إنما كان في المرتبة العليا من سلم الفصاحة والبلاغة لما يكثر فيه من استعمال ألوان المجاز. يقول: « وكلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات، ولهذه الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة، فإن الكلام متى خلا من الاستعارة وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة بريأ من البلاغة »(٣).

وعلى الرغم من أن القاضي عبد الجبار قد ربط فصاحة الكلام بالنظم، وارتباط أجزائه خلال النسق والتأليف على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ مكانه المناسب في التركيب الملائم لما قبله وما بعده، سواء أكان هذا اللفظ حقيقة ام مجازا، إلا أنه أشار إلى أن في المجاز فضل مزية، أو حسنا زائداً يضاف إلى فضيلة النظم، فقال: « ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة؛ لأنه كالاستدلال في اللغة، والغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة، ولأنه مواضعة تختص فلا تفارق المواضعة العامة فلا يمتنع أن

---

(١) الكشاف: ١/٦٤.

(٢) أمالي المرتضى: ٢/٣٠٠.

(٣) أمالي المرتضى: ١/٤.

يكون كالحقيقة وأزيد . . »[1].

ويتفق المعتزلة في هذا مع النظرة العامة للمجاز ؛ فيكاد يجمع نقاد العرب على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ، وأنه يلطف الكلام ويكسبه حلاوة ويكسوه رشاقة[2]. والسيوطي ـ في استهجانه رأي من أنكروا وجود المجاز في القرآن ـ كان يحس إن هذه شبهة باطلة لأنها تذهب بشطر الحسن الذي يكتسبه الكلام به. يقول : « ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن ، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ، ولو وجب خلو القرآن عن المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتكنية القصص وغيرها »[3].

ويغلب على تصور المعتزلة للمجاز النظرة الحسية ، فتكون مهمة المجاز بناء على ذلك تقديم المعنى للحواس ، وإخراج المعنوي العقلي إلى الحسيّ المادي . ولعل أكثر من ألح على هذا الجانب من المعتزلة الرماني ، فقد لاحظ عند حديثه عن التشبيه والاستعارة في القرآن أن النقلة فيها تكون لإخراج المشبه المعنوي إلى صورة المُدرَك المحسوس الذي يجعله قريبا من التصور . وحينما راح يتحدث عن وظائف التشبيه ، ويبيِّن فوائده ومزاياه ، ذكر أنه يخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحساسة ، أو أنه يخرج ما لم تجرِ به العادة إلى ما جرت به العادة ، أو يخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة ، أو يخرج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة . وفي كل هذا ـ كما يُلاحَظ ـ إلحاح على هذه النظرة الحسية التي نتحدث عنها . وحينما مضى يحلل كثيرا من أمثلة الاستعارات التي وردت في القرآن الكريم أرجع الجمال فيها إلى استخدامها للحواس المختلفة من صوت ولمس وذوق وغير ذلك في التعبير وإخراجه إلى الوجود . ويتأثر ابن جني كذلك بنظرة الرماني هذه ، فيرى في المجاز تجسيدا للمعنوي ، وتقديما له في

(١) المغني : ١٦/ ٢٠١ .

(٢) الطراز : ٢/ ٨ .

(٣) معترك الأقران : ١/ ٢٤٦ .

صورة حسية، وذلك بهدف تأكيد المعنوي وتثبيته في النفوس؛ ففي قوله تعالى: ﴿وأدخلناه في رحمتنا﴾ الذي تحدثنا عنه قبل قليل مجاز قام على هذه الخاصة، فشبه الرحمة - وهي أمر معنوي - بشيء محسوس ملموس، وصحيح أن ابن جني قد استعمل مصطلحات مخالفة لمصطلحات الرماني، فاستعمل الجوهر والعرض أحياناً، أو غير ذلك، إلا أنه يلتقي في نهاية المطاف مع الرماني في الفكرة الأساسية. ويأخذ أبو هلال العسكري، الذي تأثر تأثراً واضحا بالرماني، بخيط الفكرة، ويتوقف عند ذلك ملحاً على فكرة التقديم الحسي في المجاز، فهو مثلا عندما يتعرض للاستعارة في قوله تعالى: ﴿فجعلناه هباء منثورا﴾ يلاحظ التقديم البصري للمعنى، ويرى ذلك من بلاغة المجاز وامتيازه وفضله، فيقول: «حقيقته: أبطلناه حتى لم يحصل منه شيء. والاستعارة أبلغ لأنها إخراج ما لا يرى إلى ما يرى»[1].

وكذلك الاستعارة في قوله تعالى: ﴿ويبغونها عوجا﴾ هي أبلغ من الحقيقة لأنها أخرجت المعنى الحقيقي، وهو الخطأ، من المعنوي غير الشاهد إلى المعنى المجازي، وهوالاعوجاج،وهو حسي مشاهد، والخطأ غير مشاهد[2] - وحين عدد أبو هلال أقسام التشبيه الأربعة كانت جميع الشواهد التي أوردها على ذلك تقوم على أساس الانتقال من مشبه يدرك بالفكر إلى مشبه به يدرك بالعيان والبعد. وهذه النظرة الحسية للمجاز، والتي تأثر فيها - كما ذكرنا - تأثراً واضحا بالرماني هي التي دفعته إلى رفض تلك التشبيهات التي جاءت في أشعار المحدثين، والتي أخرجت الحسي إلى المعنوي بدلا من أن تخرج المعنوي إلى الحسي. وقال في ذلك: «وقد جاء في أشعار المحدثين تشبيه ما يرى بالعيان إلى ما ينال بالفكرة وهو رديء»[3] وهي تماما نفس الفكرة التي رفض من قبله الرماني على أساسها بعض التشبيهات لأنها أخرجت المعنوي إلى الحسي، أو الأوضح إلى الأغمض.

---

(١) الصناعتين: ٢٧١.

(٢) الصناعتين: ٢٧٤.

(٣) الصناعتين: ٢٤٢.

ويترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر، وهو: هل الحقيقة أوضح أو المجاز؟ أو بتعبير آخر: هل المعنى الأصلي الذي نُقلت عنه الكلمة أوضح او المعنى الجديد الذي استعملت فيه؟ ويكون الجواب الطبيعي المترتب على النظرة السابقة أن المجاز أوضح من الحقيقة، ما دام ـ كجزء من مهمته على الأقل ـ يخرج المعنوي إلى المادي، أو العقلي الى المحسوس، وقد ألح الرماني كثيرا على هذه الناحية، فربط حسن المجاز بما يدلّ عليه من إخراج الأغمض إلى الأظهر الأوضح، وردد في ذلك عبارات قاطعة الدلالة كقوله: «وكل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة»[1] وقوله: «التشبيه البليغ على ضربين: تشبيه حسن، وتشبيه قبيح، فالتشبيه الحسن هو الذي يخرج الأغمض إلى الأوضح، فيفيد بيانا، والتشبيه القبيح ما كان على خلاف ذلك»[2] وقد رأينا من خلال دراستنا لآراء الرماني ـ فيما سبق ـ أنه ـ بناء على هذه النظرة ـ عاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات، لأنها أخرجت الأوضح إلى الأغمض، وما تقع عليه الحساسة إلى ما لا تقع عليه، وكانت من أجل ذلك نفرته من تلك التشبيهات والاستعارات البعيدة التي لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا، أو قريبا من مرمى التصور.

٥ ـ وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون ـ كما رأينا ـ بالعقل أولا في إقرار المعنى أو رفضه، ويرون في مخالفة هذا المعنى للأدلة العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه، وتلتمس له التأويلات المجازية المختلفة، إلا أن هذا لا يعني أنهم كانوا يوردون هذه التأويلات دون سند لغوي أو دعم من النصوص والأمثلة، بل كانوا يحرصون دائما على الرجوع إلى لغة العرب، والشعر القديم للاستشهاد به فيما يسوقون من وجوه التأويل. وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية لا يمكن أن تقنع، أو تكتسب صفة الشرعية ما لم تستند إلى أساس لغوي مكين. ومن هنا كانت دائما هذه المحاولات الشاقة الجبارة من

---

(١) النكت: ٨٧.

(٢) العمدة: ١/٢٨٧.

المعتزلة للتوفيق بين العقل واللغة، بين المبادىء التي آمنوا بها واعتنقوها، وبين طبيعة المجاز وأصول العرف اللغوي المستعمل فيه. وصحيح أن صوت العقل كان هو الأقوى وهو الأهم في نظرهم كما سنوضح بعد قليل، ولكنهم لا بد أن يجدوا له السند اللغوي من العربية، وكلام القوم، مهما كلفهم ذلك من جهد ومهما كان فيه من عسف وجور. وقد وردت خلال دراستنا السابقة لجهود المعتزلة أمثلة كثيرة توضح حرصهم الدائم على هذا السند اللغوي من العربية لأقوالهم وتأويلاتهم المجازية. فقلما كان المعتزلي يورد قولا خِلْوا من شاهد منقول مهما كان شأن هذا الشاهد. وبذلك لم يخالف المعتزلة سنة القوم المعروفة في هذه المسائل، فهم كأهل السنة وكجميع علماء العربية على اختلاف منازعهم ومشاربهم، يحرصون على الشاهد والمثل في كل ما يقولون، وعلى الاحتكام إلى كلام العرب وطرائقهم في التعبير، مما هو سنة لا يكاد يحيد عنها أحد. وبذلك ساهم المعتزلة مع غيرهم في تدعيم فكرة قداسة اللغة، واحترام عاداتها وتقاليدها، ومراعاة السنن الواردة في استعمالها، واعتبار المتوارث المنقول عن أهلها أمراً لا يجوز التفريط فيه، أو التساهل في شأنه.

وبذلك ظلت النظرة التقليدية شائعة في استعمال المجاز، وظل الشاعر مطالبا بالحفاظ على الأشكال التقليدية الموروثة في كلامه. وها هو الجاحظ يتحدث عن بعض التشبيهات الشائعة في كلام العرب، ثم يتطرق إلى الحديث عن المجاز في بعض الكلام، فيقول: «لا يعيبه إلا من لا يعرف مجاز الكلام، وليس هذا مما يطَّرِد لنا أن نقيسه، وإنما نُقدِم على ما أقدموا، ونحجم عما أحجموا، وننتهي إلى حيث انتهوا»[1] داعيا بذلك الشاعر المحدث أن يلتزم بهذا المألوف المتوارث، وألا يحاول الخروج عليه، أو التجديد فيه، ومعنى ذلك انه إذا كان العرب يسمون الرجل جملا، ولا يسمونه بعيرا، ولا يسمون المرأة بقرة، ويسمون الرجل ثورا.. ويسمون الرجل حمارا ولا يسمون المرأة أتانا، ويسمون المرأة نعجة، ولا

---

(١) الحيوان: ٢١٢/١.

يسمونها شاة..[1] فينبغي الحفاظ على ذلك وعدم الخروج عليه.

وبذلك لم يتخلَّ المعتزلة عن فكرة القدسية للغة القديمة، ومثالية الموروث من كلام العرب وأساليبهم، وظل المجاز تبعا لذلك خاضعا للنظرة التقليدية التي كان يتحدث عنها بصراحة اللغويون والنحويون. وخلاصة القول: إن المجاز قد تحدّد على أيدي المعتزلة تحديدا واضحاً دقيقا بمعناه الاصطلاحي المقابل للحقيقة. ومضوا يطبقونه بهذا المفهوم على نطاق واسع كبير في أبحاثهم ودراستهم القرآنية، ولا سيما تلك الآيات المتشابهات التي تصادم مبادىء الاعتزال. وقد استنبطوا كثيرا من خصائصه ومميزاته، وأقاموا حولها دراسات واسعة مركزة. وقد كان من نتيجة الجدل الطويل الذي دار بين المعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق والطوائف الأخرى حول المجاز، ودفاع المعتزلة عنه دفاعا مدعوما بالحجج والبراهين القوية المقنعة، مستندا إلى المتناقل الموروث من كلام العرب،أن أدرك الجميع أن المجاز ضرورة لا بد منها، وهو من مستلزمات التعبير، وخصيصة مهمة من خصائص العربية، فأقبل العلماء على دراسة كثير من أشكال التعبير والصور البيانية في القرآن، واستفادوا كثيراً من تحديدات المعتزلة لمصطلحاتها، وإيضاحهم لكثير من خصائصها ومميزاتها.

---

(١) الحيوان: ٢١٢/١.

الفصل الثالث
قضية اللفظ والمعنى

ولدت قضية اللفظ والمعنى في رحاب الفلسفة والدين بسبب ذلك الجدل الطويل الذي كان يدور بين طوائف المسلمين المختلفة حول مجموعة من القضايا التي تتعلق بالقرآن الكريم: كقضية المحكم والمتشابه، وجواز تفسير المتشابه أو عدمه، وقضية قدم القرآن أو حدوثه، وكونه مخلوقاً أو غير مخلوق، وحول جواز قراءة القرآن بغير العربية أو عدم جوازها، إلى غير ذلك من المسائل والأمور التي اشتد الخلاف حولها، واتصل الجدل بها. وقد خاض الفقهاء ورجال الدين في الحديث عن قضية اللفظ والمعنى كما خاض فيها المتكلمون، وكانت لهم في ذلك آراء ووجهات نظر متعددة.

أثيرت أولا مسألة قراءة القرآن بغير العربية التي كانت نتيجة توافد أفواج وأقوام من الأعاجم على اعتناق الإسلام ممن لم يكونوا يعرفون العربية، فاستتبع ذلك تفكيرُ الفقهاء في جواز قراءة هؤلاء للقرآن بغير لغته الأصلية، وجرّ ذلك بطبيعة الحال إلى التفكير في مفهوم القرآن: أهو في اللفظ، أم في المعنى؟ أم هو فيهما جميعاً؟ وبناء على ذلك ففي أي وجه من هذين الوجهين يكمن إعجازه وسموه؟ وهل تجوز ترجمته أو لا تجوز؟ فقالت الشافعية والمالكية والحنابلة: لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية، وإذا كان المسلم لا يحسنها وهو أمي فإنه يصلي بغير قراءة عند الشافعي. ويأتمّ بمن يحسنها عند المالكية، وإن أمكنه الائتمام ولم يأتمّ بطلت صلاته. ويرى الحنابلة أن من لم يحسن العربية لزمه التعلّم، وإذا لم يفعل مع القدرة على ذلك لم تصحّ صلاته..[1].

(١) انظر كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: الجزء الأول، قسم العبادات: ٣٣.

واستقر الإجماع بعد نقاش طويل في هذا الموضوع على أنه يجب قراءة القرآن على هيئته التي يتعلق بها الإعجاز الذي هو في اللفظ والمعنى. ومن هنا كانت تمتنع قراءته بغير العربية. «ووجه المنع أنه يذهب إعجازه المقصود منه»[1]، لذلك أيضاً كانت ترجمته ترجمة حرفية تطابق الأصل العربي غير ممكنة، وسبب عدم إمكان الترجمة الحرفية أن القرآن الكريم، بل أي كلام عربي بليغ، لا بد أن يحتوي على ضربين من العناصر الفنية هما: المعاني الأصلية، والصورة التي تحدثها الألفاظ عندما تتناسق دلالتها على الوجه الذي يقتضيه العقل، ويسميها الإمام الشاطبي الدلالة التابعة، ويرى أنها تحدث من النكات البلاغية المختلفة التي هي من خصائص اللغة العربية. يقول: «للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معانٍ نظران: أحدهما من جهة كونها الفاظاً أو عبارات دالة على معانٍ مطلقة، وهي الدلالة الأصلية. والثاني من جهة كونها ألفاظا أو عبارات مقيّدة دالة على معانٍ خادمة، وهي الدلالة التابعة. فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختصّ بأمة دون أخرى، فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام، ثم أراد كلّ صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتّى له ما أراد من غير كلفة. ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم. ويتأتى في لسان المعجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهذا لا إشكال فيه.. وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبِر والمخبَر عنه والمخبَر به ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك»[2].

ثم يمضي الإمام الشاطبي فيعدّد مجموعة من الألوان والنكات البلاغية التي تنفرد بها اللغة العربية، وما تحدثه هذه النكات في الكلام من معانٍ إضافية لا

(١) الإتقان: ١/١٠٩.

(٢) الموافقات في أصول الأحكام: ٢/٤١.

يستطيع التنبيه عليها والإحساس بجمالها إلا أهلها المختصون بها. يقول: « وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: قام زيد، إن لم تكن عناية بالمخبر عنه بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت: زيد قام. وفي جواب السؤال، أو ما هو منزل تلك المنزلة: إن زيداً قائم. وفي جواب المنكر لقيامه: واللهِ إنّ زيدا قام، وفي التبكيت على من ينكر قيامه. إنما قام زيد. ثم يتنوع أيضا بحسب تعظيمه أو تحقيره، أعني المخبر عنه، وبحسب الكناية عنه، والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الإخبار، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها. وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد. فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتماته، ويطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر. وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات[1]. وهذه الدلالات الإضافية المتنوعة التي يكتسبها الكلام عن طريق استخدام هذه النكات البلاغية التي تتميز بها العربية من غيرها هي التي تجعل من العسير ترجمة الكلام البليغ، لما يؤدي إليه ذلك من فقدان هذه الدلالات الثرة، ولذلك يقول الإمام الشاطبي في أعقاب العبارات السابقة: « وإذا ثبت هذا فلا يمكن لمن اعتبر الوجه الأخير أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلا على أن يُتَرجَم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عينا، كما إذا استوى اللسان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه.. »[2].

وأثيرت على سبيل التمثيل أيضا مسألة قدم القرآن وحدوثه، واستتبع ذلك البحث في ماهية الكلام وطبيعته. ولم يكن المعتزلة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أول من اعتنق القول بخلق القرآن، ولكنهم هم الذين تبنّوا هذا الرأي، ودافعوا عنه دفاعا شديدا، وحشدوا له الأدلة والبراهين الكلامية والدينية المختلفة حتى أصبح يعرف بهم، ويشكل شطرا مهما من أصول عقيدتهم. والذي جرهم إلى القول

(١) المرجع السابق: ٢/٤ ـ ٤٨.

(٢) المرجع السابق.

بخلق القرآن رايهم في نفي الصفات عن الله تعالى حرصا على تنزيهه المطلق عن اية مشابهة له مع المخلوقين، فنفوا عن الله تبعاً لذلك صفة الكلام، وأنكروا أن يكون متكلما. وقد مرّ معنا أنهم يذهبون في الآيات التي تنسب إليه كلاما، أو تصف حوارا دار بينه وبين الأشياء أو الكائنات إلى حملها على تأويلات مجازية تبعدها عن حقائقها المجردة، أو يؤولون كلام الله بأنه قد خلقه في بعض الأجسام المخصوصة كاللوح المحفوظ، أو شجرة موسى، أو جبريل، أو الرسل. وتكون نسبتها إليه كما يضاف ما ننشده اليوم مثلا من قصيدة امرىء القيس إليه على الحقيقة وإن لم يكن محدثا لها من جهته الآن [1]. والكلام عند المعتزلة كائن حسي، وهو مكون من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة المسموعة، وهو حينما ينسب إلى الله ليس صفة له، ولكنه شيء خارجي محدث مخلوق في كائن ما أو شيء من الأشياء التي ذكرناها. وكان رأي المعتزلة هذا ردّة فعل لغلو الحنابلة وغيرهم من المشبهة الذين ذهبوا «إلى أن هذا القرآن المتلوّ في المحاريب، والمكتوب في المصاحف، غير مخلوق ولا محدث، بل قديمٌ مع الله تعالى. وذهبت الكلابيّة إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلي قائم بذاته تعالى، وأنه شيء واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان، وأن هذا الذي نسمعه هو حكاية كلام الله تعالى..» [2].

وقد حاول الأشاعرة بعد ذلك أن يتوسطوا بين الرأيين جميعا لما وجدوا فيهما من تطرف وغلو، ورأوا أن القرآن قديم حقا كما ذهب إلى ذلك الحنابلة من المشبّهة، ولكن ليس بالمعنى الذي ذكروه من الحروف والكلمات المكتوبة والأصوات التي نسمعها، فإن هذه حادثة وتعد دلائل على القرآن، وأما القديم فهو الكلام النفسي القائم في ذات الله لاستحالة أن يقوم شيء حادث في ذات الله. وبذلك فرّق الأشاعرة في موضوع خلق القرآن بين المدلول والدلالة في النص القرآني. فالمدلول، وهو المعنى القائم في ذات الله، قديم وسابق في وجوده،

(١) انظر شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨.

وأما الدلالة، أي العبارات اللفظية المكونة من الحروف والأصوات التي ينطقها المتكلم، فهي محدثة وعارضة. وقد تبنّى هذا الرأي فيما بعدُ أهل السنة. يقول ابن المنير في التعليق على شرح الزمخشري لقوله تعالى في آية الإسراء: ﴿قُلْ لئِنِ اجتمعتِ الإنسُ والجنُّ على أن يأتُوا بمثلِ هذا القرآن لا يأتُون بمثلِهِ ولو كان بعضُهُم لبعضٍ ظهيرا﴾ الذي استدل به على خلق القرآن، ورد به قول من زعم أن القرآن قديم: «عقيدةُ أهل السنة أن مدلول العبارات صفة قديمة قائمة بذات الباري تعالى يطلق عليها قرآن، ويطلق على أدلتها، وهي هذه الكلمات الفصيحة والآي الكريمة قرآن. وإن المعجز عندهم الدليل لا المدلول، لكنهم يتحرزون من إطلاق القول بأنه مخلوق لوجهين: أحدهما أنه إطلاق موهم. والثاني أن السلف الصالح كفّوا عنه فاقتفوا آثارهم... وأهل السنة يقولون: إن القرآن قديم، لكن لا بمعنى اللفظ الذي يسمعه بعضنا من بعض فإن هذا حادث، بل بمعنى كلام الله الذي هو صفة له قائمة بذاته تعالى. فهذا هو القديم كعلمه وإرادته[1]».

هذان نموذجان لبعض القضايا والمسائل الدينية والكلامية التي نشأت في أحضانها قضية (اللفظ والمعنى) فقد ظهرت أول أمرها في رحاب الفلسفة والدين بسبب الجدل الطويل حول هذه الأمور التي سقنا أمثلة لبعضها، ثم انتقلت بعد ذلك إلى قضايا الأدب والبيان بصورة عامة. نجد الجاحظ مثلا ـ ولعله تأثر بما كان يشيع من الحديث عن جواز ترجمة القرآن الكريم، وعن جواز قراءته بغير العربية أو عدمها ـ يتحدث عن ترجمة الشعر، فيرى أنه لا يجوز ترجمة الشعر العربي لما يؤدي إليه ذلك من إفساده والذهاب بموضع الحسن فيه، فقال عبارته المعروفة التي مرت معنا: «الشعرُ لا يُستطاع أن يُترجم، ولا يجوز عليه النقل، ومتى حُوّل تقطع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب، لا كالكلام المنثور..[2]».

---

(١) الكشاف: ٢/٥٤٠.

(٢) الحيوان: ١/٧٥.

كما يرى أنه لا يجوز ترجمة كتب الدين[1]. ومعنى ذلك أن الجاحظ يلاحظ تلك النكات البلاغية التي تحدَّث عنها الشاطبي مسوغاً انتفاء جواز ترجمة القرآن وهي نكات تحدث بسبب النظم، ومن مزايا اللغة العربية، وهو هنا يعتمد عليها وعلى مالها من مزية وفضل في نفي إمكان ترجمة الشعر العربي إلى لغة أخرى. وقد كان الجاحظ يضع هذه المزايا البلاغية نصب عينه وهو يرد على اللغويين ممثلين في أبي عمرو الشيباني في استحسانه لذينك البيتين اللذين نظر أبو عمرو إلى ما فيهما من معنى الحكمة والمثل، ورأى في ذلك مقياس البلاغة، وموطن البراعة، مسقطا من اعتباره فضل الصياغة ومزية الأسلوب، حتى طلب أن يدّونا له ليدخلهما في كتبه، وقد حمل الجاحظَ هذا التطرّف الذي وجده من أبي عمرو وأمثاله من اللغويين وغيرهم في الاعتداد بالمعنى فقط إلى أن يقول عبارته التي سبق أن عرضنا لها من أن المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي دون أن تكون غايته إسقاط قيمة المعاني أو إهدار شأنها ومكانتها في الكلام الجيد الفصيح.

ولكن عبارة الجاحظ هذه ـ كما سبق أن أشرنا ـ إذا كانت تعلي من شأن الصياغة، وتعطيها فضلا على المعاني دون أن تسقط هذه المعاني أو تتنكر لها، فإن فيها في الوقت نفسه فصلا واضحا بين هذين العنصرين المهمين من عناصر العمل الفني. ومن الواضح من خلال ذلك العرض الموجز الذي سقناه أن الفصل بين اللفظ والمعنى قد بدأ منذ فترة مبكرة، وأن الجدل الذي دار حول ترجمة القرآن، وجواز قراءته بغير العربية، أو عدم جواز ذلك، كان فيه أيضا إحساس بهذه الثنائية الحادة بين العنصرين، فقد رأينا الجدل في هذا الموضوع يسوق إلى الحديث عن إعجاز القرآن، وهل هو في اللفظ أو في المعنى أو فيهما كليهما؟ وقد تبنى فريق الانتصار لهذا العنصر، وتبنى فريق ثانٍ الانتصار للعنصر الآخر، ثم وقع شبه إجماع على أهميتها، وأن الاعجاز فيهما جميعا. وفي كل ذلك كان يُنظر

---

(١) الحيوان: ١/٧٧ ـ ٧٨.

إلى اللفظ والمعنى وكأنهما مستقلان، أو كأن بينهما فصيلاً حاداً. كما أنه في مسألة الجدل حول موضوع خلق القرآن، وقدم كلام الله أو حدوثه، كانت هذه الثنائية موجودة أيضا في أذهان الخائضين في الموضوع؛ فقد فصلوا بين المدلول والدلالة في النص القرآني: بين المعنى القائم في ذات الله، وبين العبارات اللفظية التي يعبّر بها عنه. فكلام الله قديم من حيث معانيه، محدث من حيث ألفاظه المتصلة بالبشر المخلوقين. ثم أصبح الجدل يدور حول الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والأشاعرة. وتطرق هذا الجدل إلى الحديث عن إعجاز القرآن، وكان مركزا حول إعجاز هذا النص المتلوّ المقروء لا إعجاز القائم في الذات الإلهية. ثم شاعت في البيئة الاعتزالية فكرة الصرفة التي نادى بها النظام، وزعم فيها أن القرآن ليس كتابا معجزا من حيث فصاحته وبلاغته، وأن الناس قادرون على مثله لولا أنهم صُرفوا عن ذلك ضربا من الصرف. وقد تصدى لهذا الرأي مفنّدا تلميذه الجاحظ، فأنكر على أستاذه ما ذهب إليه، وحاول أن يلتمس إعجاز القرآن، وسر تفوقه، فوجد ذلك في النظم، وكان مفهوم النظم عنده شكليا، فحمله ذلك على أن يفضّل الشكل على المضمون، ويعطيه المزية والشرف، وأعلن في قضية اللفظ والمعنى آراءه التي سبق أن عرضنا لها، والتي أصبحت فيما بعد ذات خطر كبير لما كان يحظى به صاحبها من مكانة في الأدب والبيان، ولما كان يتمتع به من شخصية طاغية مرموقة.

أذاع الجاحظ المعتزلي ـ كما ذكرنا ـ فكرة أهمية اللفظ وخطره وترجيحه على المعنى، دون أن يقصد إسقاط المعنى أو احتقاره، ولكن قول الجاحظ حُمل منذ البداية على غير ما أراد صاحبه، وتوهمّه الناس طرحاً لقيمة المعاني، وحطّا من قدرها، وترك هذا التصور خطرا عظيما على المقاييس الأدبية، لذا انصرفت عناية الناس من يومئذ إلى الشكل. وأعطته الأهمية الأولى، ولم تعد تعطي المعنى كبير فضل، بل أصبح الشكل وحده مقياس الأدب الجيد، وبه توزن براعة الأدباء، وتعرف أقدارهم. وحُمّل الجاحظ وزر هذه القضية النقدية الخطيرة. فنحن نجد آراءه تردّد في جميع البيئات الأدبية، وقد أسيء فهمها أحيانا، أو بولغ

في تصورها أحيانا أخرى. ولعل من أشد النقاد تأثرا بالجاحظ في قضية اللفظ والمعنى أبا هلال العسكري الذي أرجع أسرار الجمال الفني في الشعر إلى اللفظ، وغالى في ذلك. فقد اقتبس أبو هلال عبارات الجاحظ وغلا فيها، فقال: «وليس الشأنُ في إيراد المعاني، لأن المعاني يعرفها العربيّ،والعجميّ،والقروي، والبدويّ،وإنما هو في جودة اللفظ وصفائه، وحسنه وبهائه، ونزاهته ونقائه، وكثرة طلاوته ومائه، مع صحة السبك والتركيب، والخلوّ من أود النظم والتأليف، وليس يُطلب من المعنى إلا أن يكون صوابا، ولا يقنع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه[1]». ويقرر أبو هلال في موضع آخر أيضا أن الميزة البلاغية للكلام إنما تكمن في الألفاظ، لأن المعاني قد تقع للناس جميعا: للخاصة والعامة، وإنما يتفاضلون في نظمها وتأليفها على شكل معين. يقول: «على أن المعاني مشتركة بين العقلاء، فربما يقع الجيد للسوقي والنبطي والزنجي، وإنما يتفاضل الناس في الألفاظ ووصفها ونظمها[2]». ويدلل على أهمية الألفاظ في العمل الفني، وأنها التي يقوم عليها أساس التفاضل، فيذكر أن الكتّاب إنما يزينون خطبهم ورسائلهم ليتفاضلوا بمقدار الصنعة في الخطابة والرسالة، فيقول: «من الدليل أن مدار البلاغة اللفظ أن الخطب الرائعة، والأشعار الرائقة ما عُملت لإفهام المعاني فقط، لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيدة منها في الإفهام. وإنما يدلّ حسن الكلام، وإحكام صنعته ورونق ألفاظه.. على فضل قائله، وفهم منشئه[3]».

وليس أبو هلال وحده هو الذي أخذ أوكاد عبارات الجاحظ وزادها مبالغة وغلوا، بل يشركه في ذلك أبو القاسم الأصفهاني الذي نراه يردّد في القرن الخامس أن الناس جميعا يشتركون في معرفة المعاني، فهي مطروحة نصب أعين الجميع، وأمام خواطرهم، لا يكاد يعتاص مطلبها على أحد منهم، وإنما الشأن

(١) الصناعتين: ٦٤.

(٢) الصناعتين: ١٩٦.

(٣) الصناعتين: ١٤.

للصياغة. يقول «اعلم أن المعاني مطروحة نصب العين، وتجاه الخواطر، يعرفها نازلة الوبر، وساكنة المدر، والقرائح تشترك فيها، وإنما المعنى في سهولة مخرج اللفظ، وكثرة الماء، وجودة السبك، وأنا أنشدك أبياتا معناها واحد إلا أن تفاوتها في اللفظ عظيم[1]».

وكأنما أحسّ عبد القاهر الجرجاني أن كلام الجاحظ حول اللفظ والمعنى قد أسيء فهمه، وذهب الناس في تصوره إلى غير ما رمى إليه صاحبه، حتى أصبح خطرا على البلاغة والمقاييس الفنية؛ لأن الثنائية بين هذين العنصرين قد شاعت بين الناس أولا، ثم غلبت العناية بالشكل على اهتمام الجميع، حتى أصبحوا يرون فيه مصدر الجمال الأول، ومضوا يتبارون في حسن الصياغة وانتقائها والتفنن في ألوانها على حساب المعاني والأفكار. رأى عبد القاهر أن الناس قد أساؤوا فهم كلام الجاحظ من وجهيه معا: لم يدركوا مفهومه عن اللفظ، كما جهلوا تصوره للمعاني التي قال إنها ملقاة في الطريق، فحاول أن يوجّه رأي الجاحظ التوجيه الصحيح، فبيّن أن أبا عثمان في حديثه عن الألفاظ لم يُرد اللفظة المستقلة برأسها، فهذه لا قيمة لها، ولا تكتسب اللفظة المفردة فضيلة على لفظة أخرى إلا إذا كانت إحداهما مألوفة مستعملة وتلك غريبة وحشية، وأن تكون حروف هذه أخف، وامتزاجها أحسن، ومما يكدّ اللسان أبعد[2]». وأما فيما عدا ذلك فلا قيمة للفظة المفردة، ولا مزية لها أو شرف، وإنما تكتسب المزية والحسن حين تنظم مع أخوات أخرى لها في سياق جملة أو تركيب، فإذا كانت اللفظة متلائمة في مكانها الذي هي فيه، مشاكلة لما بعدها وما قبلها من ألفاظ حُكم لها بالمزية. وإذن فالألفاظ «لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلِمٌ مفيدة، وإن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك، مما لا تعلّق له بصريح اللفظ[3]». ومما يدلّ على ذلك

(١) الواضح في مشكلات شعر المتنبي: ٥١.

(٢) دلائل الإعجاز: ٨٨.

(٣) المرجع السابق: ٩٠.

أنك ترى اللفظة «تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقُل عليك وتوحشك في موضع آخر، فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم،لما اختلف بها الحال، ولكانت إما أن تحسن أبدا أو لا تحسن أبدا [1]».

ولا شك أن الجاحظ حين تحدّث عن المعاني المطروحة في الطريق، وأعطى اللفظ المزية، وأشاد به تلك الإشادة الواسعة، لم يكن يريد اللفظ المفرد الذي بيّن عبد القاهر أنه لا قيمة له في حد ذاته، وإنما هو يريد شيئاً أبعد من ذلك وأعمق وأهم. يريد الصورة التي تحدث في المعنى، وهذا هو مفهوم قول الجاحظ عن الشعر: «إنه صياغة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير». وهذه الصياغة ليست هي الألفاظ المفردة، وإنما هي الصور التي تحدث في المعاني. فالعلماء «لم يُوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة وهم يعنون نُطْقَ اللسان وأجراسَ الحروف، ولكنْ جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا: اللفظ، وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حدثت فيه، ويعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال: وذهب الشيخ إلى استحسان المعاني... وضرب من التصوير، وما يعنون إذا قالوا: إنه يأخذ الحديث فيشنّفه ويقرّطه ويأخذ المعنى خرزة فيرده جوهرة، وعباءة فيجعله ديباجة» [2]. وهكذا وجّه عبد القاهر مفهوم الجاحظ عن اللفظ توجيهاً سديداً فجعله مرادفا لكلمة الصورة، وذكر أنه قد كان من باب المواضعة بين النقاد أن يطلقوا اللفظ ويريدوا به الصورة التي تحدثها الألفاظ بسبب النظم. ولعل السبب في هذا أن تفصيل أجراء الكلام إلى اللفظ والمعنى والصورة لم تكن قد اتضحت بعدُ في أذهان النقاد، إذ كان المعروف أن الكلام هو اللفظ والمعنى ولا ثالث لها [3]. فلما نفى الجاحظ أن

(١) المرجع السابق: ٩٢.

(٢) المرجع السابق، ٤٢٦.

(٣) دلائل الإعجاز ٩٩٠، تعليق المراغي. أولى سنة: (١٩٥٠ م - ١٣١٩ هـ)، المطبعة العربية.

يكون موطن البلاغة في الكلام متعلّقا بالمعنى لم يجد إلا اللفظ فعبر به عن الصورة، على أن كلامه لم يخلُ من الإشارة إلى مصطلح الصورة والتصوير، ولذلك كان الإمام عبد القاهر وهو يتحدث عن الميزة البلاغية للكلام، ويرد ذلك إلى الصورة التي يحدثها النظم يعترف بدور الجاحظ في الإسهام في بناء هذا المفهوم، ويشير إلى استفادته منه في ذلك فيقول: «وليس قولنا: الصورة قياسا نحن ابتدعناه، ولكن يكفيك قول الجاحظ: «وإنما الشعر صناعة، وضرب من النسيج، وجنس من التصوير»[1]. فعبد القاهر إذن يوجه رأي الجاحظ هذا التوجيه السديد من ناحية، ويستفيد منه استفادة واضحة من ناحية أخرى، يقول محمد غنيمي هلال: «على الرغم من أصالة عبد القاهر فيما سقناه من آراء في النظم فقد تأثر بآراء سابقيه، وحذا حذوهم في الاعتداد بالصياغة، وأنها نظير التصوير والنقش، وكانت جلّ أفكاره دائرة حول هذه الصياغة، وقد أفاد إفادة كبيرة من أفكار أصحاب اللفظ وترجيحه على المعنى، وبخاصة الجاحظ، ففي كتب الجاحظ بذور لأفكار عبد القاهر جميعها، ولكن تجلّت أصالته بعد ذلك في ثورته على معاصريه ممن اشتطوا في نصرة اللفظ حتى غفلوا به عن الغاية... وقد عزا الجاحظ الحسن للألفاظ، ولكن يفهم من كلامه في مواضع مختلفة أنه يقصد الصياغة وملاءمة الألفاظ لتصوير المعنى كما بينا ذلك من قبل، وهذا معنى قريب كلّ القرب مما أراده عبد القاهر في نظرية المعنى التي شرحناها»[2] وبعد ان شرح عبد القاهر مفهوم اللفظ عند الجاحظ على هذا النحو مضى يوجه أيضاً مفهومه عن المعنى. فقد قال الجاحظ: إن المعاني مطروحة في الطريق، فأية معان هذه؟ يرى عبد القاهر أن هذا المعنى الذي يتحدث عنه أبو عثمان يشبه (المادة الأولية) أو (المادة الخام) التي يصنع منها الصائغ خاتماً أو سواراً. هذا المعنى هو (الذهب) أو (الفضة) مثلا، وأنت حينما ترى الخاتم أو السوار في صورته المكتملة لا تحكم عليه من خلال الذهب أو الفضة التي صنع منها، وإنما

(١) المرجع السابق.

(٢) النقد الأدبي الحديث: ٢٨١ ـ ٢٨٧.

تحكم عليه من حيث هو خاتم أو سوار مكتمل الصنع تام الهيئة. فمادته الأولية - الذهب أو الفضة - لا قيمة لها وحدها، إنها شيء ملقى مطروح في الطريق، شيء في متناول أيدي الناس جميعا، ولا يصبح لها فضل إلا حين تُعطى صورتها المتكاملة في قالب الصنعة الجميل، يقول عبد القاهر: «معلومٌ أن سبيل الكلام سبيلُ التصوير والصياغة، وأنّ سبيل المعنى الذي يعبّر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب يُصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، وكذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في مجرد معناه، كما أنا لو فضلنا خاتما على خاتم بأن تكون فضة هذا أجود، أو فصّه أنفس، لم يكن ذلك تفضيلا له من حيث هو خاتم، وكذلك ينبغي إذا فضّلنا بيتا على بيت من أجل معناه ألا يكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام. وهذا قاطع فاعرفه»[1].

على أن عبد القاهر قد جاء متأخراً بعد أن شاعت الثنائية بين اللفظ والمعنى بين الناس، وذاعت بينهم نظرية الجاحظ بشكل مشوّه مغلوط حينا، وبشكل مبالغ فيه حينا آخر، وتناقل الناس رأي الجاحظ على أنه مناداة منه - وهو من هو في التاريخ الأدبي؟ بتغليب اللفظ والاهتمام بالصياغة، والاحتفال بها احتفالا شديدا، وإن كان ذلك على حساب المعاني.

فقدامة بن جعفر يقصر جمال الشعر على صياغته، فلا تثريب على الشاعر أن يعرض لأي معنى يشاء سواء أكان هذا المعنى حسنا أم سيئاً، وضيعاً أم رفيعاً، ما دام يملك أن يعرضه في صياغة جميلة وشكل مؤثر. فالشعر صناعة قبل كل شيء، ولذلك فلا بد من الاهتمام بعنصر الصياغة والشكل في المقام الأول. يقول: «والمعاني كلّها معرضة للشاعر، وله أن يتكلم فيما أحب وآثر من غير أن

---

(١) دلائل الإعجاز: ٢٥١.

يُحْظر عليه معنى يروم الكلام فيه، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة، كما يوجد في كلّ صناعة من أن لا بد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة، مثل الخشب للنجارة، والفضة للصياغة، وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعة، والرَّفت والنزاهة، والبذخ والقناعة، والمدح والعضيهة، وغير ذلك من المعاني الحميدة والذميمة، أن يتوخَّى البلوغ في التجويد في ذلك إلى النهاية المطلوبة..»[1] ولا بأس ـ ما دام الشأن للصياغة، والفضل في تجويدها ـ أن يناقض الشاعر نفسه، بل يعدُّ ذلك فضيلة له تدلّ على تمكنه من الصنعة «فمناقضةُ الشاعر نفسَه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئاً وصفا حسنا، ثم يذمّه ذماً حسناً أيضاً غير منكر ولا معيب من فضله إذا أحسن المدح والذم، بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها»[2].

ويستلهم الآمدي فكرة الجاحظ في المعاني الملقاة، فيرى أن الفضل في الشعر يرجع إلى الألفاظ، لأن المعاني موجودة في كلّ أمة وفي كل لغة،وما يأتِ به الشاعر أو الأديب من معنى لطيف أو حكمة بارعة أو أدب حسن فإنه ليس له من الخطر ما للصياغة، ويمكن الاستغناء عنه عند الضرورة؛لأنه شيء زائد في الكلام، لأن المعول الأول على الصياغة يقول: «ودقيقُ المعاني موجود في كل أمة وفي كل لغة، وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسنَ التأتي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه، المستعملِ في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له، وغير منافرة لمعناه، فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف... فإن اتفق مع هذا معنى لطيف أو حكمة بارعة أو أدب حسن، فذلك زائد في بهاء الكلام، وإن لم يتَّفق فقد قام الكلام بنفسه، واستغنى عما

---

(١) نقد الشعر: ٢٧.

(٢) نقد الشعر: ١٨. ١٧.

سواه...»[1].

ويحدثنا الآمدي في موضع آخر من الموازنة أن المطبوعين وأهل البلاغة مجمعون على أن الفضل ليس في المعاني، ولا في استقصائها أو الإحاطة بها، ولكن في الإلمام بهذه المعاني، أي في صياغتها الصياغة الجميلة المؤثرة. والآمدي يؤيد هؤلاء ويصرح بانتمائه إليهم، والذهاب مذهبهم. يقول: «والمطبوعون وأهل البلاغة لا يكون الفضل عندهم من جهة استقصاء المعاني، والإغراق في الوصف، وإنما يكون الفضل عندهم في الإلمام بالمعاني، وأخذ العفو منها كما كانت الأوائل تفعل، مع جودة السبك وقرب المأتى. والقولُ في هذا قولهم، وإليه أذهب»[2].

ويتزايد اهتمام الناس بالصياغة، وإعطاؤها المنزلة والشرف في العمل الفني، حتى إذا وصلنا إلى عصر ابن رشيق القيرواني وجدناه يحدثنا عن الثنائية الشائعة بين هذين العنصرين، وأن لكل منهما شيعاً وأحزاباً. فهناك أصحاب الألفاظ، وأصحاب المعاني، ولكل من هذين الفريقين آراء ومذاهب، ولكن «أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى»[3]. ويورد بعضاً من حجج أصحاب اللفظ فيقول: «وسمعتُ بعض الحذاق يقول: قال العلماء: اللفظ أغلى من المعنى ثمناً، وأعظم قيمة، وأعز مطلباً، فإن المعاني موجودة في طباع الناس، يستوي الجاهل فيها والحاذق، ولكنّ العمل على جودة الألفاظ، وحسن السبك، وصحة التأليف. ألا ترى لو أن رجلاً أراد في المديح تشبيه رجل لما أخطأ أن يشبّهه في الجود بالغيث والبحر، وفي الإقدام بالأسد، وفي المضاء بالسيف، وفي العزم بالسيل، وفي الحسن بالشمس، فإن لم يحسن تركيب هذه المعاني في أحسن حلاها من اللفظ الجيد الجامع للرقة والجزالة والعذوبة والطلاوة والسهولة والحلاوة، لم يكن للمعنى قدر..»[4] وينقل ابن رشيق رأي أستاذه عبد الكريم النهشلي في

(١) الموازنة: ١/٤٠١.
(٢) الموازنة: ١/٤٩١.
(٣) العمدة: ١/١٢٧.
(٤) المرجع السابق.

تفضيل اللفظ على المعنى في شعره وتأليفه فيقول: «الكلام الجزل أغنى عن المعاني اللطيفة من المعاني اللطيفة عن الكلام الجزل»[1].

وتتزايد عناية الناس بالشكل تزايدا شديدا، حتى إذا وصلنا إلى القرون المتأخرة وجدنا ناقداً كابن خلدون مثلاً يكاد يطرح عن المعاني كل قيمة، وينسب الفضل كلّ الفضل للألفاظ، فهي الأصل، والمعاني تابعة لها، وإن صياغة الكلام: شعره ونثره محصورة في إجادة اللفظ، فمتى حفظه المرء وأجاده وأتقنه على الطريقة التي درج العرب على استعماله فيها؛ فقد أصبح أديباً بليغا، ولن يجد أمامه أية صعوبة تعترضه إذ المعاني شيء يأتي على الهامش، ولا يمكن أن تشكّل في العمل الأدبي أية صعوبة: يقول ابن خلدون «اعلم أن صناعة الكلام نظما ونثرا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها وهي أصل، فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنظر إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتى تستقرّ له الملكة في لسان مضر وأما المعاني فهي الضمائر، وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد، وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى صناعة، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلنا، وهي بمثابة القوالب للمعاني، فكما أن الأواني التي يُغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء...»[2]

تلك هي أصداء لبعض ما تركته آراء الجاحظ المعتزلي في الألفاظ والمعاني، وما وجّهت إليه الأنظار من أهمية الصياغة وضرورة العناية بها، دون أن يقول الجاحظ إن ذلك على حساب المعاني أو فوق أنقاضها، حتى ذهب بعض النقاد - كما رأينا - إلى المبالغة الشديدة بالاحتفال بالألفاظ ولو على حساب المعنى،

---

(١) العمدة: ١/١٢٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٦٥٧.

فأساؤوا فهم الجاحظ، أو نظروا في أقواله نظرة سطحية.

وعلى العموم يمكننا أن نلاحظ الأمور التالية ونحن ندرس قضية اللفظ والمعنى في البيئة الاعتزالية:

١ ـ حاول المعتزلة منذ البداية التوفيق بين اللفظ والمعنى، والدعوة إلى ضرورة التشاكل بينهما، وقد بدأت هذه النظرة مبكرة جدا في صحيفة بشر الذي ألح كثيراً على ضرورة مشاكلة اللفظ لمعناه؛ إذ يراعي الأديب في كتابته التناسق والتوافق بينهما، فلكلّ معنى من الألفاظ ما يكون أدخل في التعبير عنه، وأقدر على إبرازه وإظهاره. وهذه المشاكلة هي جزء من مراعاة مقتضى الحال، وموافقة المقام للمقال التي تحدث عنها بشر طويلا. وقد أتى الجاحظ من بعده، فطوّر هذه المفاهيم جميعا، وراح يلحّ الإلحاح الشديد ـ على الرغم من حديثه عن أهمية الصياغة ـ على ضرورة التطابق بين اللفظ والمعنى وشدة التحامها، فالكلام لا تأثير له إلا إذا تشاكل لفظه مع معناه، وروعي فيه أن لكل ضرب من الحديث ضربا من الألفاظ أكثر ملاءمة، وتوسّع في تفصيل الحديث عن قاعدة مراعاة مقتضى الحال التي ألم بها بشر، وأعطاها مدلولات جديدة، فربط الألفاظ بأحوال المخاطب، فدعا إلى إدراك قدره حتى تُنْتَقَى له العبارات التي تليق بمقامه، كما ربطها بالموقف الذي تقال فيه، كأن يكون خطبة نكاح، أو خطبة في يوم الجمع، أو بين السماطين، أو غير ذلك من المواقف التي ينبغي للأديب أن يراعيها، وينتقي ما يصلح لها من الألفاظ والتعبيرات. وقد تبنّى المعتزلة في الواقع مسألة مراعاة مقتضى الحال تبنّياً واسعا، وأدخلوها إلى البلاغة العربية على نطاق كبير، حتى أصبحت فيما بعد عند بعض النقاد العرب هي التعريف الجامع المانع للبلاغة. يقول القزويني: «البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته»[1] وقد بلغ من توسعهم في هذه القاعدة أنها قد شملت عندهم كثيراً من أفانين القول الأخرى كالإيجاز والإطناب والإعراب والإفصاح والسهولة

---

(١) تلخيص المفتاح: ١٣.

والرصانة وغير ذلك مما مرّ معنا. وقد كانت عند المعتزلة منذ البداية الدوافع التي تجعلهم يتحدثون عن هذه القواعد الفنية، فقد كان لاهتمامهم بقضية الخطابة التي ألممنا بها فيما سبق، وعنايتهم بالحديث عنها، والتمرس بأصولها وقواعدها دخل في ذلك؛ فلقد كانت الخطابة عندهم وسيلة الجدل، وسلاح الإقناع والمناظرة، ولا شك أن الخطيب لا يملك التأثير في الناس، والقدرة على إقناعهم إذا لم يراعِ مقاماتهم وأقدارهم، ويعرف أحوال الكلام وأقدار المعاني، وما يستعمل فيها من الألفاظ والتعبيرات، كما كان لاختلاط مفهوم البلاغة بمفهوم الخطابة عند المعتزلة الأُوَل دخل في ذلك على ما نقدِّر.

ويرى بعض المعتزلة في هذا الشأن أن الصلة بين اللفظ والمعنى هي صلة قائمة أصلا في طبيعة اللفظة المفردة نفسها، فقد يدل نطق اللفظة وجرسها وحروفها على قدر كبير من المعنى الذي يكمن فيها، فكأن طبيعة اللغة العربية قائمة على هذه الميزة. إن في اللفظ المفيد وحده قبل أن يسلك مع غيره في سياق النظم والتركيب إيحاءً بقدر كبير من معناه، وتكون براعة الأديب وحسّه الفني المرهف عندئذ في إدراكه لهذه الإيحاءات وتصيّدها والاستفادة منها في المعنى الذي يريد التعبير عنه. وقد توسّع ابن جني المعتزلي في الحديث عن هذه القاعدة توسّعاً شديداً، وضرب لها كثيراً من الأمثلة والشواهد. لاحظ ما في الحرف المفيد من دلالة على المعنى فقال: «من ذلك قولهم: خَضَـمَ وقَضَمَ، فالخَضْم لأكل الرطب كالبطيخ والقِثّاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب، والقضم للصلب اليابس، نحو قضمتِ الدابة شعيرها، فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقافَ لصلابتها لليابس، حذوا لمسموع الأصوات على مسموع الأحداث. ومن ذلك قولهم: النّضْحُ للماء ونحوه، والنضخ أقوى من النضح، قال تعالى: ﴿فيهما عينان نَضَّاخَتَان﴾ فجعلوا الحاء لرقتها للماء الضعيف والخاء لغلظها لما هو أقوى منه...»[1].

---

(١) الخصائص: ١٥٨/٢.

كما لاحظ ابن جني أن وزن الكلمة وورودها على صيغة معينة يوحي بشيء من معناها. يقول: «قال الخليل: كأنهم توّهموا في صوت الجُندب استطالة ومدًّا فقالوا :صرّو توهموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا : صرصر ، وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفَعَلان إنها تأتي للاضطراب والحركة، نحو: النَّقَران، والغَلَيان، والغَثَيان. فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال، ووجدت أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سمت ما حدّاه، ومنهاج ما مثَّلاه. وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكبير نحو: الزعزعة، والقلقلة، والصلصلة، والقعقعة،والصعصعة، والجرجرة، والقرقرة، ووجدت أيضاً (الفَعلى) في المصادر والصفات إنما تأتي للسرعة نحو: البَشَكى، والجمَزى، والوَلَقى..»[١] ومن أجل ذلك تكون كلّ زيادة في وزن الكلمة مؤدية إلى تغيّر في معناها. فزيادة اللفظ حرفا أو الانتقاص منه تعني زيادة في المعنى أو نقصا في مدلوله. يقول ابن جني: «وبعدُ فإذا كانت الألفاظ أدلة على المعاني ثم زيد فيها شيء أوحت القسمة له زيادة المعنى به، وكذلك إن انحرفت به عن سمته وهديه كان ذلك دليلاً على حادث متجدّد له[٢]».

ويضرب على ذلك مجموعة من الأمثلة والشواهد التي أدّت زيادة اللفظ فيها إلى زيادة في المعنى، فيقول: «هذا فصل من العربية حسن. منه قولهم: خَشُنْ واخشوشن، فمعنى خشن دون معنى اخشوشن. لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو... وكذلك قولهم أعشب المكان، فإذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا: اعشوشب. ومثله: حلاواحلولى، وخلُق، واخلولق، وغدِن ،واغدودن.. ومن ذلك قولهم: رجل جميل ووضيء، فإذا أرادوا المبالغة في ذلك قالوا :وُضّاء، وجُمال، فزادوا في اللفظ هذه الزيادة لزيادة معناه[٣]» ويتطرف بعض المعتزلة في هذا الرأي، ويبالغ فيه مبالغة شديدة، فيرى أن الصلة بين اللفظ ومعناه هي صلة

(١) الخصائص: ١٥٣/٢.

(٢) الخصائص.

(٣) الخصائص: ٢٦٤/٣ - ٢٦٦.

حتمية لازمة، وهي علاقة واجبة لا تتخلف أبدا، ويمثل ذلك عبّاد بن سليمان الذي زعم أن مجرد النطق باللفظ يمكن أن يدلنا على معناه أو شيء منه. ولكن رأي عباد هذا لا يكاد يعتد به، وقد ذكر السيوطي أن المحققين يرفضون رأي عباد لفساده، ويقول: « دليل فساده أن اللفظ لو دلّ بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتية »(١) والحق أن المعتزلة هم الذين أذاعوا في البلاغة العربية على نطاق واسع فكرة مشاكلة اللفظ للمعنى التي أصبحت فيما بعد قاعدة مهمة من قواعد النقد والبلاغة. ولا شك أن أصداء هذه الفكرة كانت موجودة قبل المعتزلة في تلك الأقوال المتفرقة التي نُقلت إلينا عن المتقدمين، ولكن المعتزلة قد تلقفوا هذه الفكرة، ومدّوا أطنابها، وأعطوها أبعادا عميقة، ثم حولوها إلى قاعدة عامة أصبحت ـ كما ذكرنا ـ عماد البلاغة العربية، وهي فكرة مراعاة مقتضى الحال، أو ما يجب لكل مقام من المقال. كما أصبحت فكرة مشاكلة اللفظ للمعنى في حد ذاتها أصلا مهما من أصول عمود الشعر عند العرب.(٢) وقد توقّف عندها كثير من النقاد العرب متأثرين بملاحظات بشر بن المعتمر والجاحظ في هذا الموضوع، وتحدثوا عنها وعن دورها في فصاحة الكلام وبلاغته. فمن أدوات الشعر المهمة عند ابن طباطبا: « إيفاء كلّ معنى حقه من العبارة، وإيراد ما يشاكله من الألفاظ حتى تبرز في أحسن زي وأبهى صورة(٣) ». كما تحدّث عن مراعاة مقتضى الحال التي شرحها المعتزلة فقال: « ولحسن الشعر وقبول الفهم إياه علة أخرى وهي موافقته للحال، التي يعد معناه لها(٤) ». ويتوقف ابن قتيبة أيضا عند قاعدة المقام والمقال، ويشرحها دون أن يزيد شيئا عما أتى به الجاحظ، فيحدّثنا عن الأدوات التي تلزم الكاتب في صنعته فيقول: « ونستحبّ له أن ينزل ألفاظه في كتبه فيجعلها على قدر الكاتب

(١) المزهر: ١/١٦.
(٢) مقدمة شرح الحماسة للمرزوقي: ١/٩.
(٣) عيار الشعر: ٤.
(٤) عيار الشعر: ١٦.

والمكتوب إليه، وألا يعطي خسيس الناس رفيع الكلام. ولا رفيع الناس وضيع الكلام» ثم يرد على قول أبرويز لكاتبه: (واجمع الكثير مما تريد في القليل مما تقول) ليوضّح ـ كما فعل الجاحظ ـ أن الإيجاز لا يستحب دائما كما لا تستحب الإطالة في كل حين، بل لكل منهما حالات ومقامات ينبغي مراعاتها، فيقول: «يريد الإيجاز، وهذا ليس بمحمود في كل موضع، ولا بمختار في كلّ باب، بل لكل مقام مقال. ولو كان الإيجاز محمودا في كل الأحوال لجرده الله تعالى في القرآن، ولم يفعل الله ذلك. ولكنه أطال تارة للتوكيد، وحذف تارة للإيجاز، وكرر تارة للإفهام..»[1].

ويردد حازم القرطاجني في العصور المتأخرة الفكرة أيضا، فيقول في حديثه عن الشكل والمضمون: «إنما الوضع المؤثر وضع الشيء الموضع اللائق به، وذلك يكون بالتوافق بين الألفاظ والمعاني والأغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا ومقترنا بما يجانسه ويناسبه ويلائمه من ذلك. والوضع الذي لا يؤثر يكون بالتباين بين الألفاظ والمعاني والأغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا بما يناقضه ويدافعه وينافره..»[2].

وهكذا حاول المعتزلة منذ البداية أن يوفقوا بين الألفاظ والمعاني، وأشاعوا فكرة التشاكل بينهما والتوافق والتطابق التي ورثها عنهم النقاد العرب.

٢ ـ على أن من الواضح أن الثنائية بين اللفظ والمعنى لا تزال قائمة في حديث المعتزلة عن المشاكلة بينهما، ومراعاة التناسب بين أحدهما والآخر. فكأن الفكرة تولد في الذهن أولا، وهي فكرة رفيعة أو وضيعة، شريفة أو سخيفة، ثم يختار لها اللفظ المناسب، فإن كانت من المعاني الشريفة انتقي لها الشريف من الألفاظ، وإذا كانت من المعاني الرديئة السخيفة انتقي لها السخيف من اللفظ والرذل من التعابير، فكأن للمعنى مستقلا شرفاً أو ضعة، وكأن للفظ

---

(١) أدب الكاتب: ١١.

(٢) منهاج البلغاء: ١٥٣.

أيضا - وهو مستقل، حرف وصوت - ضعة وشرفا. فالفصل الحادّ بين هذين العنصرين ما يزال قائما حتى الآن، فلم يستطع الحديث الشكلي الظاهري عن المشاكلة، ومراعاة التوافق بينهما أن يزيله أو يقضي عليه. ومن ناحية أخرى فقد كان حديث المعتزلة عن المجاز الذي تعرضنا له فيما سبق يساهم في تصور الفصل بينهما واستقلال كل منهما عن الآخر، فقد رأينا المعتزلة في حديثهم عن المجاز يلحّون كثيرا في التجريد، والابتعاد بالمعنى القرآني - ولا سيما إن كان هذا المعنى مما يصادم عقائد الاعتزال، أو يتجافى مع أصل من أصول العدل والتوحيد - عن شكله الظاهري، ومعناه الخارجي الذي يمكن أن تشير إليه دلالات اللفظ المادية المحسوسة، أي المعنى الذهني المجرد المقصود وراء الشكل أو الصورة.

ومن ثم فهموا الاستعارة والتشبيه، أو المجاز عموما، على أنه صورة زائدة لتقديم المعاني والمواقف تقديما مؤثرا في نفوس السامعين، وعلى هذا الأساس انقسم النص القرآني قسمة واضحة: معنى مجرد قائم بنفسه، وصور مجازية تحسنه، فقد يكون لهذه المجازات والصور أثر في إقناع السامع أو استمالته، لكن المعنى القرآني قائم بذاته، وله هيكله المجرد الذي يمكن اختزاله وتجريده بعيدا عن المجازات والصور. ومن هنا نشأ الانفصال بين اللفظ والمعنى [1]. وأصبح المعنى شيئا مستقلا قائما برأسه قبل التعبير عنه، بل إنه ملقى في الطريق يعرفه العجمي والعربي، وكل ما يفعله الأديب هو أن يخرجه إخراجا حسنا عن طريق الكسوة اللغوية أو الصياغة الأسلوبية. وإذا كان هذا الانفصال بين العنصرين قائما على هذا الشكل، وكانت الدرجة العليا في البلاغة محاولة التوفيق بينهما، وتوفير المشاكلة والتناسب لهما، فإن الدرجة التي تليها هي العناية بالشكل، وإظهار الكلام في أبهى صورة من صور الألفاظ والتعابير، فالثنائية قائمة، ولا بد من مفاضلة بين العنصرين، واللفظ عندئذٍ أفضل، وتغليبه على المعنى هو السائد عند المعتزلة بل عند معظم النقاد العرب كما بينا قبل قليل. ونتيجة لذلك التفضيل نجد عند

١) انظر رسالة الصور الفنية عند شعراء الإحياء في مصر لجابر عصفور: ص٥.

المعتزلة بحوثا بلاغية خالصة للعناية باللفظ ودرس خصائصه وميزاته. منها ما يتعلق باللفظ المفرد، ومنها ما يتعلق بالألفاظ المركبة. فقد دعا كل من بشر بن المعتمر والجاحظ إلى اجتناب الوحشي من الألفاظ، والبعد عن المتوعر والمعقد منها، وأطال الجاحظ كثيرا في الحديث عن جزالة الألفاظ وفخامتها ورقتها وعذوبتها وخفتها وسهولتها، كما عرض لحروفها التي هي جوهرها، فلاحظ أن منها ما لم يقترن بعضه ببعض، وأن هنالك حروفا بالعربية لا تتجاور، ومثلما عني الجاحظ باللفظ المفيد، ودعا إلى تلاؤم حروفه وانسجامها،وجعل ذلك من شروط فصاحته،تحدّث أيضا عن اللفظ المركب، فدعا إلى ملاءمته لما معه في سياق النظم،فلاحظ أن من الألفاظ ما يتنافر بعضه مع بعض حتى شبّهها بعض الشعراء بأولاد العلات وببعر الكبش، لأن الكلمة فيه لم تقرن إلى أختها، ولم تتجاور مع ما يناسبها. وقد شايعه على هذا الحديث الرماني أيضا، فجعل هذا التلاؤم باباً من أبواب البلاغة العشرة.

كما أن الكلام عند المعتزلة هو في الأصل هذا الكائن الحسي المكون من الألفاظ والأصوات المسموعة، وليس هو المعنى القائم في النفس كما كان يقول الأشاعرة وأهل السنة، ولذلك لن نستغرب أن نجد عنايتهم تتجه إلى الاهتمام به من حيث هو لفظ وصورة. وسنجد واحداً مثل ابن سنان الخفاجي يتأثر بالمعتزلة، وينقل كثيراً من أقوالهم في الكلام وماهيته، وفي القراءة والمقروء والحكاية والمحكي وغير ذلك[1] وكان يرى ما يرونه من أن الكلام ـ أي كلام ـ لا يخرج عن الحروف والأصوات، وقد طبّق هذا على نطاق واسع في كتابه (سر الفصاحة) فعني عناية كبيرة بالحروف والأصوات،وأشار في اثناء ذلك إلى جهود المتكلمين من المعتزلة وغيرهم في دراسة الأصوات وأحكامها، وحقيقة الكلام،ورد على خصوم المعتزلة الذين فسّروا الكلام بأنه معنى قائم في النفس، وعدّه فاسدا،وهو يزعم أن الذين قالوا بهذا الرأي إنما لجؤوا إليه بعد أن رأوا

---

(١) سر الفصاحة: ٣٦/٣٨.

أدلة المعتزلة على القول بخلق هذا القرآن الذي يتألف من الحروف، ولا يخرج عن الألفاظ ، فلجؤوا إلى هذه الحيلة - حيلة تفسير الكلام بالمعنى القائم بالنفس - ليتسنى لهم القول بقدم القرآن على بعض الوجوه[1].

ومضى ابن سنان يستفيد من تلك الملاحظات الكثيرة التي وردت في كتب الجاحظ متناثرة هنا وهنالك، فعقد فصلاً للأصوات، وآخر للحروف، ثم فصلاً في الكلمة، وأتبعه بفصل في اللغة[2] حتى إذا انتهى من هذه المقدمات تحدّث عن الفصاحة فجعلها مقصورة على الألفاظ، وجعل البلاغة وصفاً للألفاظ مع المعاني، ثم قسم شروط الفصاحة إلى قسمين، منها ما يكون في اللفظة المفردة، ومنها ما يكون في اللفظ المركب، ومضى يعدّد هذه الشروط التي لا تخرج في إطارها العام عن تلك الملاحظات التي دونها الجاحظ في كتبه عن الأصوات والحروف والنظم والتأليف.

ويؤكد المعتزلة دائماً على أهمية الصياغة في أثناء حديثهم عن البلاغة، وتعريفهم لها. فالبلاغة عند عمرو بن عبيد: تخيّر اللفظ في حسن الإفهام، فلا بد من انتقاء اللفظ وتجويده عند الكلام، ونقل الأفكار إلى الآخرين، ويأتي بعد ذلك الجاحظ والرماني ليؤكدا هذه الفكرة،ويلحّا على أهمية الصياغة في البلاغة؛ فليست البلاغة إيصال المعنى للآخرين، وليس كل من أفهمك حاجته من الناس بليغاً، كما يقول العتابي وأمثاله، لأن المرء قد يفهم الآخرين بلغة رديئة أو ملحونة. وقد يفهمهم بالإشارة أو غير ذلك من وسائل التعبير، فهل نسمي مثل هذا المرء بليغاً، وهل يسمّى قوله الملحون الرديء بلاغة؟ وأين فضل الصياغة، وجمال الأسلوب إذن وهما من الشروط الأساسية التي لا يمكن التغافل عنهما في أي قول بليغ؟ وقد فرّق كل من الجاحظ والرماني في أثناء حديثهما عن البيان بين نوعين منه: البيان العادي الذي هو بالمعنى اللغوي للكلمة، والذي يعني الإفهام

(١) سر الفصاحة: ٣٥/٣٦.

(٢) سر الفصاحة: ٥٠/٥٩.

والتعبير وإيصال الحاجة، والبيان الفني الأدبي الذي لا ينبغي أن يطلق إلا على القول الجميل. والتعبير الحسن الممتاز، ولا ينبغي أن يطلق على ما قَبُح من الكلام، أو ساء أسلوبه. وأمر آخر يتصل باهتمام المعتزلة بشأن اللفظ والصياغة، وإعطائها المزية والفضل على المعاني والأفكار، وهو ما يتصل بموضوع السرقات الأدبية فلقد رأينا الجاحظ لا يحتفل بالسرقة، ولا يعتد بشأنها ويراها أمراً لا مفرَّ منه، فما يزال كل شاعر يستعين بأفكار الآخرين ويقبس منها، ولا عيب عليه في ذلك ما دام يجوّد في هذا الذي أخذه، ويكسوه الكسوة الجميلة. لذلك رأينا الجاحظ لا يهتم بتخريج السرقات أو الحديث عنها، على نحو ما كان يفعل معاصروه. وقد شايع الجاحظ الصاحب بن عباد في رأيه، فوجد أن السرقة لا يعرى منها أحد من شعراء الجاهلية أو الإسلام، ولذلك فإن الصاحب - وهو يعدّد عيوب شعر المتنبي ويحصي مساوئه - لم يدخل السرقة فيها، أو يفتح لها باباً، بل صرّح بأنها مما لا يعاب به الشاعر، وإنما كان الدافع إلى التهوين من شأن السرقات الاهتمام بجانب الصياغة، والإحساس بأن التأتي لها أصعب بكثير من التأتي للمعاني، لأن المعاني مطروحة في الطريق يلتقطها من يشاء، وما عليه إذا التقطها إلا أن يحسن صياغتها حتى يصبح أحق بها من صاحبها الأول. وإذا كانت العبارة التي شاعت في زمن الجاحظ وهي قولهم: (ما ترك الأول للآخر شيئاً) قد أوهمت الشعراء أن المعاني قد جفَّت، وأن الأفكار قد نضبت بعد أن استنفدها المتقدمون،ولم يبق أمام الشعراء من ثم إلا تجويد اللفظ، والعناية بأمره؛ فإن ردّ الجاحظ عليها بقوله: «كلام كثير قد جرى على ألسنة الناس، وله مضّرة شديدة وثمرة مرّة، فمن ذلك قولهم (لم يدع الأوّل للآخر شيئاً) فلو أن علماء كل عصر قد جرت هذه الكلمة في أسماعهم تركوا الاستنباط لما لم ينتهِ إليهم عما قبلهم لرأيت العلم مختلاً..»[1] يشعر بسهولة التأتي للمعاني وأنها متوافرة دائماً، موجودة في طبائع الناس جميعاً، ولا تشكل صعوبة أو مشكلة، ولربما

---

(١) الحيوان: ٣/٢٩١.

كانت الصعوبة أكثر في صياغة هذه المعاني، وإبرازها في الألفاظ الحسنة المنتقاة، وهي تلتقي مع فكرته عن المعاني المطروحة في الطريق.

وإذا كان بحث المعتزلة عن المجاز، وإلحاحهم في التجريد والابتعاد بالمعنى القرآني عن شكله الظاهري الذي يمكن أن تشير إليه دلالة اللفظ المادية المحسوسة، وفهمهم لهذا المجاز ـ بصورة عامة ـ على أنه شيء زائد لتقديم المعنى قد أدى ـ كما ذكرنا منذ قليل ـ إلى تعميق الإحساس بالانفصال بين اللفظ والمعني؛ فإن الجانب الآخر من حديثهم عن المجاز وهو تأكيدهم الدائم على أن لكل صورة مجازية أصلاً حقيقياً لا بد منه، ولا غنى عنه، وهو أصل ثابت، وتأتي الصورة المجازية لتحدث فيه خصوصية، قد أدى من ناحية ثانية إلى تصور المجاز جانباً من جوانب الصياغة. وقريناً للحلية والزخرف من الكلام، ومن ثم فإن اهتمامهم بالمجاز ذلك الاهتمام الشديد الذي رأيناه، وتصريحهم بأنه أبلغ من الحقيقة، يمكن أن يعد تأكيداً على أهمية الصياغة في الكلام، ودعوة إلى الإحساس بخطرها. على أن ما تحب أن نشير إليه في ختام هذه الفقرة هو أن اهتمام المعتزلة باللفظ، وتفضيله على المعنى، ليس مسألة مذهب أدبي فحسب، بل كان مسألة مذهب ديني وكلامي أيضاً، فالمعتزلةمثلاً كانوا مضطرين للمناداة بذلك الرأي خدمة لإعجاز القرآن الكريم، لأن الذين كانوا يودّون الطعن في القرآن لم يكونوا يعترفون بفضل المعاني فيه، وهم يرون أن معاني القرآن لا تستقل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها الشاعر أو الخطيب، أو عن تلك المعاني التي تمتلىء بها كتب الحكمة وأشباهها، فجاء الجاحظ فأعلن ـ كجزء من الرد على هؤلاء ـ أن القرآن معجز في نظمه وتأليفه، وأن الفضل للشكل دون أن يقصد الحط من قدر المعاني، أو التنكر لها. ولكن رأي الجاحظ ـ كما ذكرنا ـ قد أسيء فهمه، فأوجد فئة من النقاد يحاولون التهوين من شأن المعنى في سبيل الدفاع عن اللفظ.

٣ ـ وإذن فالمعتزلة ـ كما هو حال النقاد العرب ـ يفضّلون اللفظ على المعنى، ويؤثرون الصورة على الفكرة، ويدعون إلى العناية بالشكل والاهتمام بشأنه.

ولكن ابن جني يخالف ما ذهب إليه أصحابه كالجاحظ ومن جرى في إثره من المعتزلة ونقاد العرب الآخرين، ولا يرضى عن الوهم الشائع بين الناس من أن اللفظ أكرم عنصراً عند العرب من المعنى. فهو يرى أولاً أن المعنى أشرف وأهم، وليس اهتمام العرب باللفظ، وحرصهم عليه، وتوسعهم في بحثه ودرس خصائصه، وملاحظة ألوان فنية تساعد على تحسينه وزخرفته إلا خدمة منهم للمعاني، ووسيلة إلى إبرازها في شكل أوضح، وصورة أكثر تأثيراً وإيحاء وإقناعا. يقول: «كان العرب إنما تحلي ألفاظها وتدبّجها، وتوشيها وتزخرفها، عناية بالمعاني التي وراءها، وتوصّلا بها إلى إدراك مطالبها. وقد قال رسول الله ﷺ: إن من الشعر لحكماً، وإن من البيان لسحراً. فإذا كان رسول الله ﷺ يعتقد هذا في ألفاظ هؤلاء القوم التي جُعِلت مصايد وأشراكا للقلوب، وسببا وسلماً إلى تحصيل المطلوب، عرف بذلك أن الألفاظ خدم للمعاني، والمخدوم - لاشك - أشرف من الخادم[1]».

وقال في موضع آخر. «العرب كما تعنى بألفاظها فستعلمها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة وبالخطب أخرى وبالأسجاع التي تلتزمها، وتتكلف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدرا في نفوسها. فأول ذلك عنايتها بألفاظها، فإنها لما كانت عنوان معانيها، وطريقا إلى إظهار أغراضها ومراميها أصلحوها ورتّبوها، وبالغوا في تحبيرها وتزيينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد. ألا ترى أن المثل إذا كان مسموعا لذّ لسامعه، فحفظه، فإذا هو حفظه كان جديرا باستعماله، ولو لم يكن مسموعا لم تأنس النفس به، ولا أَنِقَتْ لمستمعه[2]» وليس اهتمام العرب بالألفاظ اهتماما بها في حدّ ذاتها، وليست الصياغة هدفا مقصوداً لنفسه يسعى إليه الأديب، ويحرص عليه، للتلاعب وإظهار البراعة في الكلام، ولكنه أولا وأخيرا خدمة للمعاني وتنويه بها. يقول «فإذا رأيت العرب قد

---

(١) الخصائص: ١/٢٢١.

(٢) الخصائص: ١/٢١٧.

أصلحوا ألفاظها وحسّنوها، وحموا حواشيها وهذّبوها، وصقلوا غَرُوبها وأرهفوها، فلا تريَنَّ أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني، وتنويه بها، وتشريف منها. ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحصينه وتزكيته وتقديسه، وإنما المَبْغِيُّ بذلك منه الاحتياط للموعَى عليه، وجواره بما يعطِّر بَشَرَه، ولا يَعُرُّ جوهره. كما قد تجد من المعاني الفاخرة السامية ما يهجِّنه ويغضُّ منه كدرة لفظه، وسوء العبارة عنه[1]. ثم يرد ابن جني على ابن قتيبة في قسمته المعروفة للشعر إلى أربعة أقسام، والتي منها نوع «حسن لفظه وحلا فإذا أنت فتَّشْتَه لم تجد هناك فائدة في المعنى» وقد استشهد ابن قتيبة لهذا المنوع من الكلام بقول الشاعر:

ولمّا قضَيْنا من مِنَىً كلَّ حاجةٍ ... ومسَّح بالأركان مَنْ هُوَ ماسِحُ
وشُدَّتْ على حُدْبِ المهاري رَحالُنا ... ولا ينظرُ الغادي الذي هُوَ رائحُ
أخَذْنا بأطرافِ الأحاديث بيننا ... وسالَت بأعناقِ المُطِيِّ الأباطحُ

وقال عنه: «هذه الألفاظ ـ كما ترى ـ أحسن شيء مخارج ومطالع ومقاطع، وإن نظرت إلى ما تحتها من المعنى وجدته: ولما قطعنا أيام منى، واستلمنا الأركان، وعالينا إبلنا الأنضاء، ومضى الناس لا ينظر الغادي الرائح؛ ابتدأنا في الحديث وسارت المطي في الأبطح»[2] فقد تؤكد هذه الأبيات قول من يقول إن الألفاظ قد لا تكون خدمة للمعاني، وإنما هي براعة في القول والتأليف، فيرد ابن جني على ذلك، ويؤكد أن في الأبيات معاني جميلة، وأفكارا رائعة، وليست صياغة حلوة لا طائل تحتها، ثم يأخذ في تحليل الأبيات وبيان جمالها[3]..ويحاول ابن جني أن يحتج لما ذكره من أهمية المعاني عند العرب، وأن الألفاظ خدم لها، مطية في سبيل تجويدها، فيلجأ إلى الصرف، محاولا أن يستنبط منه الدليل على ذلك فيقول: «ويدلّك على تمكّن المعنى في أنفسهم، وتقدمه للفظ عندهم، تقديمهم

---

(١) الخصائص: ٢١٦/١.

(٢) الشعر والشعراء: ٦١/١ - ٦٧.

(٣) الخصائص: ٢١٨/١ - ٢٢٠.

لحرف المعنى في أول الكلمة، وذلك لقوة العناية به، فقدموا دليله ليكون ذلك إمارة لتمكنه عندهم، وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة في أول الفعل إذ كن دلائل على الفاعلين: منْ هم، وماهم، وكم عدتهم؟ نحو: أفعل، ونفعل، وتفعل، ويفعل. وحكموا بضدّ هذا اللفظ ... أفلا ترى إلى حروف المعاني: كيف بابها التقدم، وإلى حروف الإلحاق والصناعة: كيف بابها التأخّر؟ فلو لم يعرف سبق المعنى عندهم، وعلوه في تصورهم إلا بتقدم دليله، وتأخر دليل نقيضه، لكان مغنيا من غيره كافيا. وعلى هذا حَشَوا بحروف المعاني، فحصّنوها بكونها حشوا، وأمِنوا عليها ما لا يؤمن على الأطراف المعرّضة للحذف والإجحاف وذلك كألف التكسير، وياء التصغير نحو: دراهم، ودُريهم، وقماطر وقميطر، فجرت في ذلك لكونهاحشوا كمجرى عين الفعل المحصنة في غالب الأمر [1]..» ويمضي ابن جني موردا الأمثلة والشواهد الكثيرة التي تدل على ان في إصلاح اللفظ والعناية به إصلاحاً للمعنى، وإيضاحا له، وفضلا من المزية [2].

وعلى الرغم من أن نظرة ابن جني هذه تحاول أن تقيم صلة بين الألفاظ والمعاني، فتجعل حسن اللفظ جزأ من حسن المعنى؛ إلا أن الفصل بينهما ها هنا ما يزال واضحاأيضا. إنهما كما ذكر هو كالوعاء وما بداخله من السائل.

٤ ـ وأمام هذه الثنائية الحادة بين اللفظ والمعنى التي شاعت بين الناس زمنا طويلا كان لا بد من نظرية تنكر هذه الثنائية، وتتصدى لها، وتدعو إلى الوحدة بين هذين العنصرين، وإلى رؤية صورة مجتمعة من الطرفين معاً دون فصل بينهما. وتمثل ذلك في تلك المحاولة التي قام بها القاضي عبد الجبار في الحديث عن نظرية النظم، ثم توسع فيها وشرحها وضرب لها الأمثلة والشواهد عبدُ القاهر الجرجاني من بعده، ثم طبّقها تطبيقاً واسعاً شاملاً الزمخشري في تفسيره للقرآن الكريم في كتاب الكشاف.

---

(١) الخصائص: ١/٢٢٥.

(٢) الخصائص: ١/٣١٢.

ومن الواضح أن إرجاع الإعجاز القرآني إلى النظم يخرجَ المسألة من حيّز الإعجاز اللفظي وحده إلى الإعجاز البياني الذي تترتب عليه المعاني، وما يعتورها من ألوان التغيير نتيجة الحذف والذكر، والتقديم والتأخير، والفصل والوصل، والقصر، والتخصيص، وغير ذلك من المسائل التي تتناولها نظرية النظم.

كانت نظرية النظم قضاء على ثنائية العنصرين، لأنها لا ترجع فصاحة الكلام أو بلاغته إلى أحدهما دون الآخر، ولا إليهما معاً، بل ترجع ذلك إلى نظم الكلام وتأليفه بناء على روابط وعلاقات معينة تقوم بين أجزائه جميعاً، فقد رأينا عبد الجبار لم يرض عن رأي أستاذه أبي هاشم الذي أرجع فصاحة الكلام إلى جزالة اللفظ، وحسن المعنى، ورآه تعريفاً ناقصاً لأنه يهمل تركيب الكلام ونظمه في السياق، ويحصر هذه الفصاحة في اللفظ والمعنى فقط، على حين أن اللفظة لا تعد فصيحة في نفسها، ولكن تكون فصيحة بضمّها على طريقة مخصوصة يلاحظ فيها صفات معينة مرتبطة بعلاقات النحو، كما أن المعاني وحدها لا قيمة لها، ولا يصح أن تتخذ مقياساً في الفصاحة، بل الفضل يعود إلى اللفظ والمعنى، ونظمهما على طريقة مخصوصة قائمة ـ كما ذكرنا ـ على علاقات النحو. وقد شرحنا فيما سبق نظرية النظم شرحاً وافياً، وإنما نريد أن نشير ها هنا فضل إشارة إلى أن إحساس القاضي عبد الجبار بتوّخي معاني النحو في النظم والتأليف لم يكن غائباً عنه كما يحاول عبد القاهر الجرجاني أن يشكّكنا في ذلك، ويشير الجرجاني نفسه إلى ذلك قائلاً: (فقولهم ـ يريد عبد الجبار: بالضم، لا يصحّ أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما؛ لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضمّ اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل: (ضحك خرج) أن يحدث من ضمّ (خرج) إلى (ضحك) فصاحة، وإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخي معنى من معاني النحو فيما بينهم. وقولهم: (على طريقة مخصوصة) يوجب ذلك أيضاً، وذلك أنه لا يكون للطريقة إذا أنت أردت مجّرد اللفظ معنى. وهذا سبيل كل ما قالوه

إذا أنت تأملته تراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا ذلك، لأنه أمر ضروري، لا يمكن الخروج منه...[1]، فعبد القاهر ـ كما هو ظاهر ـ يفسّر عبارة عبد الجبار، ويرى أن النظم عنده يحمل معنى الإحساس بتوخّي علاقات النحو، ولكنه يجعله إحساساً لا شعورياً، ولعله يريد أن يقول إن عبد الجبار لم يشر إليه بالاسم الصريح، ولكن هذا ليس مسوّغاً لأن يدّعي عبد القاهر فضل السبق إلى ذلك لمجرد أنه وضع لما ألمح إليه عبد الجبار قبله إلماحاً ـ لم يكن غامضاً على كلّ حال ـ اسماً صريحاً. بل إن الجرجاني يشير في قول آخر إلى أن عبارة عبد الجبار: (إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ) لا يمكن أن يكون لها معنى، أو تحمل مدلولاً مفيداً إذا لم يكن المقصود منها توخي معاني النحو. يقول: «ومما تجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم: إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ. وهذا كلام إذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير أن تجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التي تحدث عن توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلام؛ لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان محال[2]».

ونحن نرى مرة أخرى أن إحساس عبد الجبار بعلاقات النحو في النظم لم يكن غامضاً، وحديثه عن ذلك لم يكن إلمامة عابرة، فقد مرّ معنا أنه أشار إليه في أكثر من موضع مما يدل على أنه في حديثه عن الحركات التي تختص الإعراب، وما يفيده التقديم والتأخير، إنما كان يعني توخي معاني النحو وأحكامه، ومراعاتها في النظم والتأليف.

وعلى الجملة يمكن القول إن نظرية النظم كانت أول محاولة فنية جادة للقضاء على تلك الثنائية التي شاعت بين عنصري اللفظ والمعنى زمناً طويلاً، وقد أخذت هذه النظرية طريقها المحدد المعالم على يدي عبد الجبار المعتزلي وأصبحت فكرة

---

(١) دلائل الإعجاز: ٢٥١.

(٢) دلائل الإعجاز: ٢٥٠ تصحيح أحمد مصطفى المراغي (اولى ١٣١٩ ـ ١٩٥٠) المطبعة العربية.

منظمة تستمد حياتها من منهج فني دقيق. وإذا كان الزمخشري قد طبّق نظرية النظم تطبيقاً شاملاً دون أن يتحدث عنها على شكل مبادىء وأصول نظرية؛ فإنه في الواقع كان يحس بها إحساساً واضحاً حتى في مؤلفاته الأخرى؛ فهو في الواقع لم يكن يعتدّ من الوجهة البلاغية إلا بالكلام المنظوم، بل إن كل ما يتصل بالبلاغة من قريب أو بعيد إنما تبدو قيمته في النظم، ويدلك على ذلك بالإضافة إلى ما رأينا من تطبيقه لنظرية النظم في تفسيره منهجه في معجمه (أساس البلاغة) فقد أبى حتى من الناحية المعجمية إلا أن يتجه إلى النظم، فيشرح الألفاظ اللغوية بإيرادها منظومة في أساليب متخيرة وعبارات منتقاة، وقد صرّح بذلك في مقدمة معجمه فقال: «ومن خصائص هذا الكتاب تخيّر ما وقع في عبارات المبدعين، وانطوى تحت استعمالات المفلقين. ومنها التوقف على مناهج التركيب والتأليف، بسوق الكلمات متناسقة لا مرسلة بدداً، ومتناظمة لا طرائق قِدداً [1] ..»

وقد كان الزمخشري في الواقع لغوياً عظيماً، فهو لذلك شديد الحساسية باللغة، مدرك للفروق الدقيقة التي تكمن بين ألفاظها وصيغها. وقد رأينا هذا الإدراك واضحاً في تفسيره للقرآن الكريم، فما أكثر ما توقف عند بعض الصيغ والألفاظ ينبّه إلى الأسرار الجمالية التي توجد فيها، إضافة إلى تحليله البلاغي للروابط والعلاقات النحوية التي قامت عليها نظرية النظم.

---

(١) أساس البلاغة: المقدمة ص د.

الفصل الرابع

تقويم لجهود المعتزلة

١ - مصادر البحث البلاغيّ والنقدي عند المعتزلة

اضطلع المعتزلة ـ كما نعرف ـ بمهمة الدفاع عن الدين، والردّ على خصومه ومخالفيه، ورأينا ذلك يستلزم منهم ثقافة واسعة، ومعرفة عميقة بأصول العقائد والأديان، وما عند الأمم الأخرى، حتى يستطيعوا أن يواجهوا ذلك ويناقشوه ويدحضوه، ولم يكن الخصوم الذين ينازلهم المعتزلة خصوماً هيّنين؛ فقد كانوا مسلحين بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، وكانوا يتخّذون من ذلك سلاحاً يُشهرونه في وجه المسلمين وعقائدهم، فاضطر المعتزلة أن يتسلّحوا بسلاح أعدائهم نفسه ليواجهوا الحجّة بالحجة، ويقرعوا الدليل بالدليل. ومن ثمّ عكفوا على الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني يدرسونهما، ويتعمقون في مباحثهما، وأصبح ذلك ضرورة لا بد منها. يقول الجاحظ في وصف المتكلمين: «وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً في الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالِمُ عندنا هو الذي يجمعهما، والمُصيب الذي يجمع بين تحقيق التوحيد، وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال..»(١)

ولم يكن المجتمع الإسلامي بعيداً عن منابع الثقافة اليونانية، فقد عرف المسلمون في العصر العباسي الفلسفة اليونانية، والثقافات الأجنبية، إما عن طريق احتكاكهم بالأمم صاحبة هذه الثقافات مباشرة، أو بالأمم التي كانت تعرف

---

١) الحيوان: ٢/١٣٤.

الفلسفة اليونانية، وإما عن طريق ترجمة الكتب التي تشتمل على تلك الثقافات، وترجمة كتب الفلسفة. وقد كان لنصارى السريان الدور الأكبر في نشر الثقافة اليونانية بين المسلمين، إذ أنشؤوا لها مدارس الرها ونصيبين وحرّان وجند يسابور، وعندما فتح المسلمون سوريا والعراق رأوا هذه الثقافة منتشرة فتعلموها، وعندما جاء دور الترجمة فيما بعد كان السريان كذلك هم المترجمين لهذه الثقافة، فنقلوا الفلسفة اليونانية، والمنطق اليوناني إلى اللغة العربية. كما كان للفرس دور في تعريف المسلمين بالثقافة اليونانية، فضلاً على ثقافة بلادهم الأصلية، فقد عرف الفرس هذه الفلسفة في عهد كسرى أنو شروان، الذي أسس جند يسابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية، وكان أساتذة هذا المعهد من النصارى النسطوريين الذين نشروا بينهم هذه الثقافة اليونانية، ولما جاء المسلمون إلى بلاد الفرس، واختلطوا بأهلها، ونقلوا معارفهم إلى لغتهم، كان من بينها هذه الفلسفة فتأثروا بها كذلك[1].

لم تكن الثقافة اليونانية غريبة على المجتمع الإسلامي إذن، فقد انتشرت فيه منذ فترة مبكرة، وخلّفت آثارها في بعض جوانب الحياة وأنماط التفكير، ولكنها كانت أكثر وضوحاً في بيئات المتكلمين، ولا سيما المعتزلة الذين وجدوا فيها - كما قلنا - عوناً في مناظراتهم مع النصارى واليهود والمجوس وغيرهم من الطوائف التي كانت تعتصم بالفلسفة والمنطق، وتتخذ منها سلاحاً قوياً في الدفاع عن عقائدهم ومهاجمة الإسلام. يقول المقريزي: (إن المأمون بعث إلى بلاد الشام من هرّب له كتب الفلاسفة، فتلقاها المعتزلة، وأقبلوا على تصفّحها والنظر فيها، فاشتد ساعدهم بها)[2]

وفضلاً على ما تعلمه المعتزلة من الفلاسفة من قوة الحجاج، وقدرةٍ على الجدل والنقاش، واعتمادٍ على العقل اعتماداً لا حد له كما سنتوقف عند ذلك؛

---

(١) انظر تاريخ الفرق الإسلامية: ١٤٣.

(٢) خطط المقريزي: ٤/١٨٣.

اقتبس المعتزلة من الفلاسفة كثيراً من آرائهم، وأدخلوها في ثنايا أبحاثهم. ذكر الأشعري أن أبا الهذيل العلاف تأثر في إنكار قدم الصفات بأرسطا طاليس[1]. وقال عن المعتزلة عامة: « إن نفي الصفات يعود إلى قولٍ أخذوه عن إخوانهم من الفلاسفة »[2]. ووافق الشهرستانيُّ الأشعريَّ على ما ذهب إليه فقال: « إن الباري تعالى عالمٌ بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، وحيّ بحياة وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته »[3]. وقد ذكر الشهرستانيّ أن شيوخ المعتزلة جميعاً طالعوا كتب الفلاسفة، وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام، ولا سيما العلاّف في مسألة الصفات، والنظام كان على تقرير مذهب الفلاسفة، وبشر ـ في قوله بالتولد ـ كان يميل إلى الطبيعيين من الفلاسفة[4].

ويبدو أن المعتزلة الذين رأوا في بادىء الأمر في الفلسفة والمنطق سلاحاً يعينهم على الوقوف في وجه الخصوم، ما لبثوا أن قلبوا الوسيلة غاية. أحبوا الفلسفة لذاتها، وشغفوا بها، وصاروا يعظّمون فلاسفة اليونان. وقد جاء وقت بذل فيه المعتزلة قصارى جهدهم في مواضيع فلسفية بحتة، وهي مسائل ميتافيزيقية، كالحركة والسكون، والجوهر والعرَض، والجزء والكلّ، والموجود والمعدوم، وغير ذلك. يقول زهدي جار الله: (إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين وبين الفلسفة، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمّقهم فيها، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيراً، ويصبغون بها معظم أقوالهم. ولذلك كان المعتزلة يُنسبون إلى الفلسفة، ويستحقون اسمها، ويعتبرون أول الفلاسفة في الإسلام، وكان فضلهم على الفلاسفة المسلمين المتأخرين عظيماً، لأنهم هم أول من طرق باب الفلسفة،

---

(١) مقالات الإسلاميين: ٤٨٥/٢.

(٢) المرجع السابق: ٢٨٣/١.

(٣) الملل والنحل: ٢٦/١ (ط. بولاق).

(٤) الملل والنحل: ٣٢/١.

وعُني بترجمة أسفارها، وعرّف الآخرين عليها، ومهد السبيل إليها..)[1]

وفضلا على تأثر المعتزلة بالفلسفة، وإقبالهم على دراستها، تأثروا في بعض الأحيان بأفكار النصارى، لأنهم كانوا يخوضون معهم في مناقشات مستمرة. ويجمع المستشرقون على وقوع مثل هذا التأثير. يقول آدم متز: «نجد آثاراً متفرقة تدلّ على أثر مذاهب الغنوسطية في المعتزلة، مثل ما يحكى عن أحمد بن حائط من قوله.. إن للعالم خالقين، أحدهما قديم وهو الله تعالى، والآخر حادث وهو كلمة الله عز وجلّ عيسى بن مريم التي بها خلق العالم»[2] ويقول دي بور: لا شك أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثر: تأثرت العقائد الإسلامية في تكونها بمذاهب الملكائية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية.. ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد المسيحية شبها قويا لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالا مباشرا. وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار، ولعل مسألة الإرادة لم تُبحث... في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلاد مثلما بحثها المسيحيون في الشرق أيام الفتح الإسلام»[3].

وندع آراء المستشرقين لأن فيها دائماً هذه الادعاءات العريضة التي لا تثبت أمام الحقيقة عند الحديث عن هذه الموضوعات؛ فمن أعجب العجب أن يدّعي دي بور أن حديث المسلمين عن حرية الإرادة، واعتناق المعتزلة لهذا المبدأ، كان من وحي أفكار النصارى، فهذه قضية كبرى من قضايا الإسلام، وقد أشار القرآن الكريم إليها في عدد كبير من الآيات، وكانت فيه آيات تتحدّث عن الجبر، وأخرى تتحدث عن الاختيار، وهي ما سمّيت آيات متشابهات دار حولها

---

(١) المعتزلة لزهدي جار الله: ١٢٣.

(٢) الحضارة العربية: ١/٣٧٤.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٤٨.

كثير من الجدل والنقاش. وإذا مضينا إلى المصادر العربية نجد الشهرستاني يتحدث عن أبي هاشم والنسطورية، فيقول: «وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في الأقانيم أحوال أبي هاشم من المعتزلة، فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد»[١] ويقول الشهرستاني عن أبي الهذيل: «الفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته، أنّ الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هي بعينها صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال أبي هاشم»[٢].

قد تكون مجادلات النصارى للمسلمين عامة قد عاونت على إنشاء علم الكلام، ولكنه لا يمكن الحكم على وجه التحديد بأن هذه القاعدة أو تلك أخذها المسلمون عن النصارى طالما لم تتضح لنا دراسات كثيرة حول الموضوع. غير أننا نستطيع القول بأن أهم مشكلة قامت بين الفريقين دارت حول مشكلة الوحدة والتعدد، وانتقال الجوهر الإلهي وتميزه وقبوله للأعراض، وقد حاول المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية أن ينكروا أفكار التشليت والتعدد، وقبول الله للأعراض، فأنتجوا نظراً دينياً في مشكلة الصفات شغل أجيالا متعددة من المسلمين. غير أنّ هؤلاء المعتزلة الأوائل ما كانوا تلاميذ ممتازين لآباء الكنيسة، بل على العكس صدر كل من الطرفين عن وجهة نظر مخالفة تمام المخالفة للآخرين[٣].

ونترك الآن هذه الآراء الكلامية المتعلقة بمسائل العقيدة والدين التي اقتبسها المعتزلة عن الفلاسفة أو غيرهم، فليست هي موضوع بحثنا. وحسبنا تلك الأمثلة القليلة دليلاً على ما كانت تتركه تلك الثقافات الأجنبية من أثر في أفكار المعتزلة وآرائهم، ونمضي الآن لنرى أثر هذه الثقافات في البحث البلاغي والنقدي عندهم ومدى ما تركته من معالم في منهجهم، وفي طريقة معالجتهم لمسائل البيان

(١) الملل والنحل: ١/١٣٣ (ط بولاق).

(٢) الملل والنحل: ١/٥٠.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٢٢٠.

العربي، ثم نشير إلى ما أخذوه عن غيرهم من الأمم في قضايا البلاغة والأدب فأدخلوه إلى البيان العربي.

لقد رأينا من خلال استعراضنا السابق لجهود المعتزلة أهمية البلاغة والبيان في حياتهم، فقد كانت البلاغة وسيلتهم في الإقناع والجدل، والانتصار على الخصم. وكان ذلك يدفعهم دفعا إلى معرفة كل ما يتعلق بأمورها مهما كان مصدره، فعكفوا على دراستها في منابعها العربية الأصيلة، ولكنهم لم يكتفوا بذلك،بل مضوا يحاولون أن يعرفوا آراء الأمم الأخرى في مسائل البلاغة والبيان، وفي أمور الخطابة وفنون القول. وكانت كثير من هذه الآراء تقع إليهم - كما رأينا - في أثناء احتكاكهم بأصحاب هذه الثقافات الذين كانوا ينازلونهم، ويخوضون معهم في المناظرات الطوال، لأنها كانت من جملة الأمور والمسائل التي يتناظرون فيها، فكانوا يعرفون آراء الأمم الأخرى عنها، كما كانوا يستكثرون من سؤالهم عن قواعد البيان والبلاغة عندهم. رأينا الجاحظ يورد في كتابه (البيان والتبيين) تعريفات للبلاغة عند كثير من الأمم الأجنبية: «قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل. وقيل للرومي: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة، وقيل للهندي...» ويورد الصحيفة الهندية كما وقعت إليه[1].

ويحدثنا عن الفرس فيشهد لهم بالبراعة في الخطابة، ويرى أن لهجات اللغة الفارسية تتفاوت في الفصاحة. يقول: «قد علمنا ان أخطبَ الناس الفرسُ، وأخطبَ الفرس أهلُ فارس، وأعذَبَهم كلاماً، وأسلَمهم مخرجا، وأحسَنَهم دلاًّ، وأشدّهم فيه تحكما، أهلُ مرو، وأفصحَهم بالفارسية الدَّرِيَّة. وباللغة الفَهْلوية أهلُ قصبة الأهواز... ومنْ أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة، ويعرفَ الغريب، ويتبحَّر في اللغة، فليقرأ كتاب كارْوَنْد[2]» ويحدثنا في موضع آخر عن رأي الهند

(١) البيان والتبيين: ١/٨٩ - ٩٣.

(٢) البيان: ٣/١٤.

في اختلاف كلام الناس[١].

وهكذا كان المعتزلة يحاولون دائما معرفة ما عند الأمم الأخرى في هذه المسائل البلاغية. وقد رأينا الجاحظ لا يكتفي بهذه المعرفة فحسب، ولكنه يقارن بين هذه الآراء المختلفة التي وقعت إليه، ليتوصل إلى تلك النتيجة التي أعلنها، وهي أن العرب أبلغُ الأمم، وأن البديع مقصور عليهم، وأنهم أقدر الناس على البديهة والارتجال.

وقد ذكرنا قبل قليل أن من أبرز الثقافات التي اطّلع عليها المعتزلة، وتركت في مباحثهم أثرا الثقافةُ اليونانيـة. وهـي تتمثـل في ميـدان البلاغـة والنقـد في دراسات أرسطو وأفلاطون عن هذه القضايا. والعرب - كما سبق أن ذكرنا - إنما استقوا معلوماتهم عن أرسطو وأفلاطون عن طريق نصارى السريان الذين كانوا شديدي التأثر بالثقافة اليونانية، والذين كانوا يعرفون كتابيْ الخطابة والشعر لأرسطو، ويعرفون خطابة السوفسطائيين الذيـن كانوا يعلمون شباب أثينا طرائق الخطابة وأساليب القول، وكانوا يعرفون أيضا محاورات أفلاطون، وأفكاره عن وجوب مطابقة الكلام لسامعيه، وقد كانت هذه المعلومات جميعها تقع إلى المعتزلة عن طريق احتكاكهم الدائم بهؤلاء، وإنما نقول ذلك لأن هنالك خلافا بين الباحثين حول الفترة التي ترجم فيها كتابا الخطابة والشعر إلى العربية. ففيما يتعلق بكتاب الخطابة مثلا يقول طه حسين « من المؤكد أنه (الجاحظ) لم يعرف شيئاً عن كتاب الخطابة لأرسطو، وكلما عرض لذكر المعلّم الأول، وقليلا ما يفعل ذلك، لم يذكر له سوى التعريف المشهور: (الإنسان حيوان ناطق) [٢] ويقول شوقي ضيف: « من المؤكد أن كتاب الخطابة لأرسطو لم يُترجم حتى نهاية العصر العباسي الأول، وكذلك لم يُترجم كتاب الشعر. وأغلب الظن أن الجاحظ لم ينقل عنه أي رأي في البلاغة أو البيان. وهو إذا ذكره سماه صاحب المنطق،

---

(١) المرجع السابق

(٢) مقدمة نقد النثر: ٧.

زعم تخلّف اليونانيين عن الفرس والعرب في الخطابة، مما يدل بوضوح على أنه لم يعرف شيئاً واضحا عن كتاب أرسطو »[1] وأما إبراهيم سلامة فيتساءل: أكان الجاحظ مطّلعاً على بلاغة اليونان؟ وهل مسألة الجدل الخطابيّ التي أثارها كانت عن معرفة بالسوفسطائيين مضربِ المثل في الارتجال الخطابيّ؟ إنه إذا كان (إسحاق بن حُنين) هو الذي ترجم كتاب الخطابة لأرسطو ـ كما في رواية ابن النديم ـ فإنه بعد الجاحظ، لأنه توفي (سنة ٢٩٨ هـ) وإذا كان المترجم هو الأب (حنين) فإننا نرجح اطلاع الجاحظ على الكتاب، لأن (حُنين) توفي سنة (٢٦٠ هـ) فيكون قد عاصر الجاحظ، وأدرك كل منهما الآخر. وإذا رجَّحنا رواية ابن النديم فهل يمنع ذلك من القول إنه علم بالكتاب، وعلم أنه وقع في حديث الناس، والجاحظ كان يتلقف الفكرة في أي أفقَ ظهرت. وإلا فكيف عرف حياة أرسطو؟ وإذا قيل إنه عرفها من المنطق، فكيف عرف أنه في مجال الخطابة بالذات بكيء اللسان؟ ثم ينتهي إبراهيم سلامة من هذه المناقشة إلى الرأي التالي: كان أرسطو من غير شك معروفا لدى الجاحظ عن طريق كتاب الخطابة ما دام الكتاب قد تُرجم في حياته إذا كان المترجم حنين، وبعد موته بقليل إذا كان المترجم إسحاق، وهو في الحالين إما أن يكون قد عرف الكتاب، وإما أن يكون قد سمع به، وإذن يكون قد نُقل إليه شيء من اتجاهات هذا الكتاب الجديد الذي تنحصر الجهود لترجمته، إن لم يكن قد نقل عنه فعلا بعد ترجمته[2]. أما محمد غنيمي هلال فيرى أن العرب قد عرفوا كتابي الشعر والخطابة قبل أن نعرفها أوربا بزمن طويل. نقلهما إلى العربية إسحاق بن حنين كما يُفهم من كتاب الفهرست لابن النديم. ويذكر ابن النديم كذلك أن الكندي قد اختصر كتاب الشعر، وإن كان مختصر الكندي لم يصل إلينا. والكندي توفي سنة (٢٥٢ هـ) أي قبل حنين بن إسحاق، مما يدل على أن كتاب الشعر كان معروفاً عند العرب قبل حنين. ونفهم من كلام الجاحظ أن أرسطو كان قد

(١) البلاغة تطور وتاريخ: ٣٨.

(٢) بلاغة أرسطو: ٧١ ـ ٧٥.

تُرجم في عصر الجاحظ وقبيل عصره، إذ يذكر الجاحظ أن هؤلاء المترجمين لم يستطيعوا نقل ما ترجموه إلى العربية في دقائقه، ثم يذكر أسماء بعض هؤلاء المترجمين[1] ونخلص من هذه الآراء جميعها ـ على التقاء بينهـا أو افتراق ـ إلى أن الجاحظ قد عرف أرسطو، وكتابيه في الشعر والخطابة، قد يكون عرفه مباشرة، وقرأ كتابيه هذين إذا كانا قد تُرجما في زمانه، وقد يكون عرفه عن طريق احتكاكه بأولئك الذين كانوا على صلة وثيقة بالثقافة اليونانية وعلى معرفة تامة بكتب أرسطو وأفكار أستاذه أفلاطون. ومهما يكن من أمر فإن الشيء المهم في الموضوع إنما هو مدى ما اقتبسه المعتزلة من البلاغة اليونانية، ومدى ما تركته بلاغة أفلاطون وأرسطو فيهم من أثر، فإن معرفة الجاحظ لأرسطو، واطلاعه على كتبه مباشرة، أو عن طريق مصادر أخرى شيء، وأن يكون أخذ عنه، واستفاد من آرائه، وتأثر به، شيء آخر. فأما المعرفة فلا أحد ينفيها. والمعتزلة كانوا يعرفون كل شيء: بلاغة اليونان، والفرس، والهند، والروم. وكانوا يسألون هذه الأمم جميعها عن آرائهم في البلاغة والبيان ويدونونها، ويناقشونها. وأما تأثرهم بالبلاغة اليونانية، أو أخذهم عنها، فهو ما نحب أن نتوقف عنده. فمن الأصول البلاغية التي تحدّث عنها المعتزلة، والتي يرى بعض الباحثين أنه يمكن ارجاعها إلى مصادر يونانية ما يأتي:

١ ـ **مبدأ المنفعة:** الذي تحدّث عنه بشر في صحيفته، حينما أشار إلى شرف المعنى، ووضع المقاييس له بقوله: « وإنما مدار الشرف على ا لصواب، وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال» وقد ذكرنا عند الحديث عن هذه الصحيفة أن مصطلح المنفعة يواجهنا ها هنا لأول مرة في تاريخ النقد العربي. وقد أرجع بعض الباحثين مصدر هذا المصطلح إلى الثقافة اليونانية، ورأى أنه مبدأ مشهور من مبادىء السوفسطائيين اليونانيين. يقول إبراهيم سلامة: إن المنفعة عندهم مقدمـة على الحق، وإن الناس مطبوعون على السعي وراء

---

(١) النقد الأدبي الحديث: ١٥٣.

المنفعة، يعملون لإدراكها بمختلف الوسائل، فواجب الإنسان إذن، بل واجب العلم نفسه، أن يعمل ويمهد ما وسعه العمل والجهد في سبيل المنفعة. وما الحقيقة إلا المنفعة المدركة، وأية حقيقة بعد ذلك أبلغ من أنني سعيت وأدركت ما سعيت إليه. تلك غاية الناس[1].

٢ ـ ورأينا صحيفة بشر أيضاً تتحدّث كثيـراً عن **مراعاة مقتضى الحال**، وما يجب لكل مقام من المقال، ورأينا كيف ورث الجاحظ هذه الفكرة عن بشر، وراح يتوسع في الحديث عنها حتى لم يكن يدع مناسبة دون أن يشير إليها. وقد رأى بعضهم أن هذا المبدأ مأخوذ من أفلاطون الذي تحدث عن مقتضى الحال في محاورة فيدروس، ثم بسط تلميذه أرسطو الحديث عنها في كتابه الخطابة بسطاً واسعاً، وتحدث عنها في أماكن كثيرة[2].

٣ ـ ورأينا الجاحظ يتحدث عن **الارتجال**، ويثبته للعرب، ويرى أنه ميزة مهمة لا بد منها للخطيب أو المتكلم، وهي ميزة قاصرة على العرب، فلا أحد أقدر منهم على البديهة والارتجال، وسرعة التدفق في القول دون إعداد مسبق. وقد بالغ الجاحظ حتى جعل كل شيء للعرب بديهة وارتجالا. ويرى إبراهيم سلامة أن الجاحظ إنما تحدّث في هذه المسألة من وحي حديث السوفسطائيين اليونانيين عن الارتجال، فلا بد أن يكون سمع عن السوفسطائيين إلا يكن عن طريق الخطابة فعن طريق المنطق، وهو من أوائل العلوم التي اشتغل بها العرب. والسوفسطائيون كانوا مرتجلين، وكانوا أقوياء في سَوْق الأدلة الظنية والاحتمالية. ويظهر أن الجاحظ الذي عرف المنطق والجدل بعد ترجمتها، وقبل ترجمة كتاب الخطابة، خشي أن يغلب ارتجال السوفسطائيين على ارتجال العرب، فدافع عنهم، وضغط على غيرهم[3].

---

(١) بلاغة أرسطو: ٢١.

(٢) النقد الأدبي الحديث: ١٦٠، وانظر البلاغة تطور وتاريخ: ٣٩.

(٣) بلاغة أرسطو: ٧٦.

٤ ـ وفي حديث الجاحظ عن البيان رأيناه ينظر إليه على أنه نوع من الدلالة، يعني الإفهام والتعبير ونقل الأفكار إلى الآخرين، وجعل **أقسام البيان** لذلك خمسة: اللفظ، والخط، والإشارة، والعَقْد، والنَّصبة، لأنها جميعا يمكن أن تكون وسيلة للدلالة والتعبير. وقد شايع الرمانيُّ الجاحظَ بعد ذلك على القول بهذه الفكرة، فعرف البيان بأنه (الإحضار لما يظهر به تميّز الشيء من غيره) وجعله أربعة أقسام: الكلام، والحال، والإشارة، والعلامة.

وقد رأى شكري عياد أن هذه الفكرة مأخوذة من المنطق. يقول: لا نكاد نشك في أن الجاحظ أخذ أصل الفكرة من قول أرسطو في أول كتاب العبارة: إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت، كما أن الكتاب ليس هو واحدا بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدا بعينه لهم، إلا أن الأشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولا ـ وهي آثار الناس ـ واحدة بعينها للجميع، والأشياء التي آثار الناس أمثلة لها ـ وهي المعاني ـ توجد أيضاً واحدة للجميع[1].

٥ ـ ومن الأصول التي تحدث عنها المعتزلة، والتي يرى بعض الباحثين أنه يمكن إجاعها إلى أصول يونانية أيضاً حديثهم عن **الشيء ونقيضه**، وهو من المبادىء التي عرف بها السوفسطائيون. فهم يعرضون الموضوع، ويتكلمون في طرفه المرجوح فيرجح، وفي طرفه الراجح فيصير مرجوحا. وأرسطو نفسه جعل مجال الخطابة مزدوجا، بمعنى أن الخطيب هو الذي يتناول الشيء وضده، وهو المحسن في كلتا الحالتين. والجدل العربي لم يغب عن هذه الموضوعات. وقد مر بنا أن النظام عندما وصف الزجاجة والنخلة راح يصرّف الكلام فيهما على وجوهه المختلفة مدحا وذماً، مدح الزجاجة والنخلة بأحسن أوصافها، وذمّها بأسوأ أوصافها، وقد أعجب الشريف المرتضى بذلك، وعلق على هذا الكلام قائلا: «وهذه بلاغة من النظام حسنة، لأن البلاغة هي وصف الشيء مدحاً أو

(١) كتاب أرسطو طاليس في الشعر: ٢٣٢.

ذماً بأقصى ما يقال فيه[1] » وقد عُرفت عن الجاحظ هذه القدرة العجيبة على الحديث في الشيء ونقيضه، حتى قال عنه ابن قتيبة: إنه أشد المتكلمين « تلطفاً لتعظيم الصغير حتى يعظم، وتصغير العظيم حتى يصغر، ويبلغ به المقدار أن يعمل في الشيء ونقيضه، ويحتج لفضل السودان على البيضان، ونجده يحتج مرة للعثمانية على الرافضة، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضّل عليا رضي الله عنه، ومرة يؤخّره »[2].

٦ ـ ويرى إبراهيم سلامة أن الجاحظ في تتبعه لشعر شعراء العرب وخطب خطبائهم، **وتدوينه مادة غزيرة في ذلك،** قد تأثر بأرسطو في عمله يقول: « وكما تتبع أرسطو شعر الشعراء وخطب الخطباء الأثينيين تتبع الجاحظ شعر الشعراء وخطب الخطباء من العرب حتى أمكنه أن يجمع في البيان والتبيين وحده مادة غزيرة تعتبر أصلا في البلاغة والنقد »[3].

تلك هي بعض الآراء النقدية والبلاغية عند المعتزلة، والتي يرى بعض الباحثين أنها قد تكون ذات صلة بمصادر البلاغة اليونانية. وفي الحق أن هذه الآراء ليست أولا من الخطر والأهمية بحيث تستحق كل هذه الضجة التي يثيرها بعض الباحثين حول تأثر المعتزلة في أبحاثهم البلاغية والنقدية ـ وبالتالي حول تأثر البلاغة العربية بصورة عامة ـ بالبلاغة اليونانية. ثم إن بعضها الآخر لا يخلو من التعسف والشطط في القول، فلا يكاد المرء يتصور الصلة بين المنفعة التي تحدث عنها بشر في صحيفته عرضا وبين مبدأ المنفعة الفلسفي عند السوفسطائيين. ففضلا على أننا لا نستطيع أن ندري المقصود على وجه التحديد من هذا المصطلح عند بشر، ولعله ـ كما رجحنا ـ كان يقصد منه أن يكون فيما يقدمه الأديب فائدة تُذكر، وأن يكون له قيمة تستحق أن يقال من أجلها. فهذه

---

(١) أمال المرتضى: ١/١٨٩.

(٢) تأويل مختلف الحديث: ٦٠.

(٣) بلاغة أرسطو: ٨٨.

المنفعة تتوافر في المعنى السامي الرفيع ذي القيمة الإنسانية العالية، على حين أن مفهوم المنفعة عند السوفسطائيين هو مفهوم مادي قد يرادف المصلحة أو الغرض، ولا يكفي التشابه اللفظي بين الكلمتين حتى نحكم أن بشراً قد أخذ المصطلح عن السوفسطائيين أو غيرهم. كما اننا لا يمكن أن نطمئن ايضا إلى أن نظرة الجاحظ الى البيان على أنه نوع من الدلالة مأخوذ من ارسطو، فقد سبق أن بيّنا أن الجاحظ في هذا إنما كان يستعمل البيان بمعناه اللغوي، والمعنى اللغوي للبيان لا يخلو من الدلالة والتعبير والإيضاح الذي من وسائله تلك الحالات التي تحدث عنها الجاحظ والرماني.

ومهما يكن فإن هذه الآراء ـ وهي ليست بذات خطر كما هو واضح ـ لا تعدّ شيئاً أساسياً في مسار النقد العربي أو منهجه أو اتجاهه. وقد يكون الأولى والأجدر أن نلاحظ أثر الثقافات الأجنبية عند المعتزلة في أنها قد وسّعت مداركهم، ونظّمت عقولهم، وجعلتهم مهيئين للخوض في مسائل النقد والبلاغة وقضاياها. والذي لاشك فيه أنه مهما قيل عن تأثر المعتزلة بمصادر أجنبية في كتاباتهم فإن الذي لا جدل فيه أبدا أن المصدر الأساسي الذي استمدوا منه أصول مباحثهم البلاغية ودراساتهم البيانية إنما كان الثقافة العربية، ومنابعها الأصيلة الصافية؛ فعناية العرب بالبلاغة والبيان وطرائق القول عناية قديمة، ونحن نلمح منذ العصر الجاهلي أقوالا كثيرة في فنون القول. وهي وإن لم تكن تعدو الألفاظ العامة التي ليس فيها دقة ولا تحديد، وإنما تعتمد على السليقة والفطرة، والاحتكام إلى الذوق العربي السليم، فإنها تشير إلى عناية القوم المبكرة بأساليب الكلام، وإحساسهم بخطر القول. وقد ازدادت عناية العرب بالبيان في العصر الإسلامي، فقد كانت معجزة الرسول ﷺ معجزة بيانية، رسّخت في النفوس خطر الكلام، ودوره العظيم، كما أن القرآن الكريم نفسه قد تحدّث في أكثر من موطن عن البيان وأثره. ونلمح في أحاديث الرسول ﷺ كثيراً من الملاحظات عن بعض أفانين القول، فقد تحدّث عن جوامع الكَلِم، وذكر فضل الإيجاز والاختصار، ونهى عن التكلّفِ والتشادق والتفيهق، واستعمال الغريب الحوشي

من الألفاظ، وكان في خطبه مثالا رفيعا في بلاغة القول، وفي خطبه ألوان كثيرة من الإطناب والتكرار والإيجاز والاختصار، وكان مذهبه البلاغي في خطبه وأقواله جميعها أن يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال، بريئا من التعقيد والإغراب، مجردا من التصنع [1] وسار الخلفاء الراشدون على سنة الرسول ﷺ في البيان، وكانت لهم خطب وأقوال مأثورة، وعناية بالأدب.

كان أبو بكر يميل في خطبه إلى الإيجاز، ويدعو إليه، وكان عمر يُعجب بزهير لأنه لا يعاظل في الكلام، ويتجنب الوحشي والسوقي، ويلتزم الصدق والبعد عن المبالغة والتزيد فلا يمدح الرجل إلا بما فيه. وهنالك عبارات كثيرة تنسب إلى عليّ، وإلى معاوية، وإلى غيرهما في الحديث عن البلاغة والفصاحة. ومقياس الجودة في الكلام، ولكنها كلمات كما يقول سيد نوفل: لا تعد والبلاغة والفصاحة والبيان والإيجاز والإطناب والإسهاب والتشديق والتفيهق، وما إليها من الألفاظ بمعانيها اللغوية العامة [2].

ولكن هذه الملاحظات البيانية الأولى كانت مادة غنية لأولئك الذين أتوا من بعدُ يضعون قواعد البلاغة العربية، ويسجلون قضاياها ومسائلها. ومن يرجعْ إلى كتاب البيان والتبيين للجاحظ يجدْ إلى جانب تلك الملاحظات البيانية التي نقلها عن الأمم الاجنبية فيضاً غزيرا من الأقوال والملاحظات التي دونها الجاحظ للعرب المتقدمين، ملاحظات تتحدث عن البلاغة والفصاحة، وبعض جوانب الكلام، وطرائق التعبير، وهي غنية بالكثير من المصطلحات الفنية الممتازة. ولا يشك أحد أن هذه المادة الغزيرة من الملاحظات العربية القديمة كانت هي المصدر الأول لهؤلاء المعتزلة وغيرهم وهم يسجلون فنون البلاغة، ويضعون القواعد والمصطلحات الواضحة المحددة لها قبل أن تكون تلك الملاحظات الأجنبية لليونان أو الفرس أو غيرهم.

---

(١) البلاغة العربية في دور نشأتها: ٦ ـ ٦٢.

(٢) المرجع السابق: ٦٧.

كما أن من أقدم البيئات الأدبية التي اعتمد عليها المعتزلة في مباحثهم ودراساتهم بيئة اللغويين والنحويين، وجهود هذه الطائفة تبدأ في الظهور والإثمار منذ النصف الأول للقرن الثاني، وهي طائفة من العلماء والنقاد كان النظر في الشعر من صميم صناعتهم، وقد أصبحت ملاحظاتهم حول الشعر وأصوله ومقاييسه تقوم على شيء كثير من الدقة والعمق والاستقصاء، فقد وازنوا بين الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ونقدوا أشعارهم، ووضعوا لذلك مقاييس فنية لجودة الألفاظ والمعاني والأخيلة والصور. وكانت لهم مذاهب واتجاهات مختلفة. منهم بصريون وكوفيون. فمن نحاة البصرة ولغوييها: عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي وخلف الأحمر، وسيبويه، وأبو زيد الأنصاري، والأصمعي، وأبو عبيدة. ومن نحاة الكوفة ولغوييها: الفراء، والمفضل الضبيّ، وأبو عمرو الشيباني وغيرهم. ونقد هؤلاء نقد علمي يمس الأداة العربية كلّها، ويحلل نصوصها من جميع نواحيها ضبطاً ونبية، تركيبا وفنا. ومن هذا النقد ما يقوم على الأصول الفنية التي قُرِّرت في اللغة، وفي النحو، وفي العروض، ومنه ما يقوم على الأصول الفنية التي قُرِّرت في تقدير الأدب [1] وعلى يد هؤلاء ظهر التأليف في ألوان من الدراسات البيانية والنقدية، وكانوا يعرضون لكثير من الألوان البلاغية في أثناء حديثهم عن بعض الموضوعات الأخرى؛ فقد تحدث سيبويه مثلا المتوفى (١٨٠ هـ) في كتابه المشهور عن كثير من المسائل التي أدخلها المتأخرون في علم المعاني، كالتقديم والتأخير، والتنكير والتعريف، كما تكلم عن بعض المسائل التي أُدخلت فيما بعدُ في علم البيان، كالمجاز، وعن أحد أنواعه الذي أُطلق عليه فيما بعد المجاز العقلي [2] وتحدث الفرّاء في كتابه (معاني القرآن) عن كثير من ألوان البلاغة ومسائل البيان. توقف عند الإيجاز [3]، والتقديم والتأخير [4] وأشار إلى الاستفهام، ولاحظ خروجه إلى بعض المعاني البلاغية [5] وتحدّث عن المجاز العقلي [6]، وعن

(١) تاريخ النقد الادبي عند العرب لطه ابراهيم: ٢٩.

(٢) انظر أمثلة لذلك في كتاب سيبويه: ١٠٨/١، ١٠٩، ١٦٩، ٢٨٣، ٢٨٤.

(٣ - ٦) انظر معاني القرآن: ١٤/١، ١٥، ٦٠، ٣٥٣، ٣٠٣، ١٦٦، ١٧٧.

التشبيه [١]، والاستعارة [٢]، والكناية[٣] وتحدّث عن المشاكله [٤] وأطال الوقفة عن الفواصل القرآنية مستكرهاً إطلاق اسم السجع على نهاية الآيات المتفقة على حرف واحد، وفضّل أن يُطلق على هذا الأسلوب (رؤوس الآي أو الفواصل) كما كان شأن الرماني والزمخشري على نحو ما بيّنّا خلال الدراسة.

وألف أبو عبيدة (٢٠٨ هـ) كتاب (مجاز القرآن) وعرض فيه لكثير من الألوان على الرغم من أن المجاز لم يرد في الكتاب بالمعنى الاصطلاحي المعروف.

تحدّث أبو عبيدة عن الإيجاز، والإطناب [٥]، والتقديم والتأخير [٦]، والاستفهام الذي لاحظ خروجه عن معانيه الحقيقية [٧]، وعرض للالتفات [٨] واستعمال الماضي في مكان المضارع [٩]، والمجاز العقلي [١٠]، والتشبيه[١١]، والمثل[١٢]، والكناية[١٣].

ثم وضع ابن سلام (٢٣٢ هـ) طبقات فحول الشعراء، فطرق فيه عددا من الموضوعات النقدية التي تأثر بها الجاحظ بعد ذلك. تحدّث ابن سلام عن الاختصاص في النقد حديثا فنيا مركزا، فذكر أن للشعر أهلا يميزون جيّده من رديئه، وحسنه من سفسافه، وهذا الناقد الخبير ينبغي أن يُرجع إليه في معرفة الكلام، والحكم عله، كما يُرجع إلى الصير فيّ لمعرفة صحيح الدينار من زائفه. وتحدَّث ابن سلام عن الشعر المنحول، وبيّن أسباب الانتحال، وأرجعه الى عوامل كثيرة، كما تحدّث في طبقاته عن أولية الشعر العربي، وبدء نشوئه، وأول من قال الشعر، وأول من قصدّه وطوّله. وتحدَّث ابن سلام عن كثرة الشعر وقلته في بعض القبائل دون بعض، وذكر أسباب ذلك وعلله وظواهره. وهذه كلها من الموضوعات التي تعرّض لها الجاحظ متأثرا فيها بابن سلام.

وهكذا كان قبل المعتزلة هذا السيل المفعم من الملاحظات البيانيه حول أساليب الكلام وفنون القول وفصاحته وبلاغته. منها تلك الملاحظات البدائية

(١ ـ ٤): انظر معاني القرآن: ١/١٤، ١٥، ٦٠، ٣٥٣، ٣٠٣، ١٦٦، ١٧٧.

(٥ ـ ١٣) انظر مجاز القرآن: ١/١٠٨، ١/١٢، ٢/١٣٠، ١/٣٥، ٣٦، ١/١١، ٢/١٣٩، ٢/٩٦، ١/٢٧٩، ١/٧٣، ١/٣٣٥ ـ ٣٣٦، ١/٧٣، ١٥٥.

التي اهتدى إليها العرب الأوائل بسليقتهم وفطرتهم وإحساسهم الجمالي بالقول، وإلى جانبها أيضا ملاحظات منظَّمة، وعلى غير قليل من الدقة والعمق في بعض الأحيان، وهي الملاحظات التي اهتدى إليها اللغويون والنحاة. كما كان إلى جانب هذه الملاحظات بنوعيها كتب منظمة، ودراسات مؤلفة متخصِّصة عرضت لكثير من مسائل البيان، وقضايا الفصاحة والبلاغة. ولا شك أن هذه الدراسات جميعا كانت تحت أيدي المعتزلة وهم يضعون مباحثهم ومصنفاتهم، وكانت المعالم الأولى التي اهتدوا بها، ومهدت أمامهم الطريق. ومن يرجعْ الى كتاب الجاحظ ـ إمام المعتزلة، والذي يعدّه بعضهم المؤسس الأول للبيان العربي أو البلاغة العربية ـ يلاحظْ استفادته من هذا التراث الغزير المتقدم. فهو يؤسس كثيرا من الملاحظات على أقوال ابن الأعرابيّ والأصمعيّ، فقد نقل عن الأصمعي مثلاً بعض الحديث عن عيوب اللسان (كالتمتام والفأفاء) وساق بعضاً من الأمثلة التي استشهد بها الأصمعي على ذلك، ونقل أيضاً بعض هذه العيوب عن أبي عبيدة، كالألَفّ، وهو الذي يدخل بعض كلامه في بعض.

كما نقل عن الأصمعي حديثه عن تنافر الحروف. وقوله: «ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض الاستكراه، فمن ذلك قول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قَفْرِ ... وليسَ قُرْبَ قبرِ حربَ قَبْرُ[1]

ويروي في الحيوان عن خلف الأحمر بعض الأمثلة في التشبيه[2] وقد مر بنا أن الجاحظ حينما دوّن كلمة البديع ذكر أنه أخذها عن رواة الأدب.

وهكذا نجد المعتزلة وعلى رأسهم أستاذهم الجاحظ الذي يعود إليه الفضل في تدوين مسائل البيان العربي وقضاياه البلاغية، يستفيدون من هذا التراث الغزير

---

(١) البيان: ٦٥/١.

(٢) الحيوان: ٥٢/٣.

الذي تقدّمهم، في محاولة لوضع قواعد ومصطلحات للبيان العربي. وبذلك يتضح لنا أنّ المصدر الأساسي الذي اغترف منه المعتزلة مادة بحثهم، وموضوعات دراستهم، إنما هو المصدر العربيّ والثقافة العربية. ولا مراء في أن هذه الملاحظات، أو الدراسات الأولية لأصول القول ومبادىء الكلام لا تدين في نشأتها لثقافة أجنبيه، أو لبلاغة يونانية أو فارسية أو هندية أو غيرها. فالأدب العربيّ منذ عُرف زاخر بألوان البلاغة المختلفة التي كانت ترد على ألسنة الشعراء من غير تكلف ولا تعمّد حينا، وعن طريق الصنعة والأناة حيناً آخر، من غير أن يعرفوا لها أسماء ولا مصطلحات، ومن غير أن يطّلعوا على كتاب الخطابة او كتاب الشعر لأرسطو. ولما امتد الزمن، ونزل القرآن الكريم مليئا بالصور البلاغية التي عرفها العرب في كلامهم، ووقفوا أمامه مبهورين معجبين، ثم أقبلوا على درسه واستخراج ما فيه من هذه الصور والألوان، ثم راحوا يضعون لها أسماء ومصطلحات؛ لم يستمدوا هذه المصطلحات من البلاغة اليونانية أو غيرها، لأن أغلب هذه الأسماء البيانية، والمصطلحات البلاغية وثيقة الصلة بالمعنى اللغوي الذي لها. وها هو الخليل بن أحمد المتوفى (١٧٠ هـ) حين عرَّف المطابقة لم يطّلع على كتاب الخطابة أو الشعر لأرسطو، ولم يطّلع على المنطق اليوناني حتى يستمد منه هذه التسمية، وإنما لاحظ أنه يقال في لغة العرب: طابقتُ بين الشيئين إذا جمعت بينهما على حذو واحد، وألصقتهما. بل إن الاصمعيّ يرى أن الأصل العربيّ لهذا المصطلح البلاغيّ مصدره من: وضْع الرجل في موضع اليد في مشي ذوات الأربع. وأنشد لنابغة بني جعدة:

وخيل يُطَابقْنَ بالذّراعين طباقَ الكلابِ يَطَأْنَ الهرَاسا

والجاحظ نفسه حينما يتحدث عن مصطلح (القِران) الذي يعني اتساق أجزاء الكلام وترابطها بحيث لا تتنافر أجزاؤه، ولا تتباين ألفاظه، يستعين على توضيحه بروايته لما قاله بعض الشعراء لآخر: (أنا أشعر منك ومن أبيك، لأني أقول البيت وأخاه وأنت تقول البيت وابن عمه) ولا يجد هذا المصطلح في قول أرسطو أو في البلاغة اليونانية، ولكنه يجده في قول ابن الاعرابي: يريد به

الانسجام، ومطابقة اللفظ للمعنى. ويسوق قول الشاعر الذي ورد فيه استعمال هذا المصطلح:

مَهَاذِبَةٌ مَنَاجِبَةٌ قِرَانٌ مَنَادِبَةٌ كَأَنَّهُمُ الأسودُ

وقول الآخر:

وباتَ يدرسُ شعرا لا قِرانَ له قد كان ثَقَّفَه حَوْلاً فما زَادَا [1]

ومن عجب بعد هذا أن نجد إبراهيم سلامة ـ وفي هذه المصطلحات البلاغية التي ذكر القدماء مصادرهم فيها ـ يتمَّحل للأمر، ويحاول إرجاعها إلى البلاغة اليونانية، فيقول: «إن علماء البلاغة استفادوا من المنطق لـمّا دونوا بلاغتهم، استفادوا الطباق، ومراعاة النظير، فعمدة الطباق على التضاد، وهو منطقي، وله باب خاص به في التناقض والضد. والتناقض من الأدلة التي اعتمد عليها أرسطو في الإيراد الخطابي [2]».

وخلاصة القول أن المعتزلة كانوا واسعي الثقافة والاطلاع على آراء الأمم الأخرى، من يونان، وفرس، وهنود، وروم، في مجال البلاغة والبيان. وقد أخذوا أنفسهم بألوان متعددة من الثقافات الأجنبية التي لقِنوها عن طرق مختلفة، فقد يكونون قرؤوا بعضها في مصادره الأصلية مباشرة، وقد تكون كثير من هذه الآراء وقعت إليهم عن طريق الطوائف والفرق التي كانوا يحتكون بها، ويناظرونها، ويناقشون آراءها. إلا أن هذه المعرفة العميقة، والثقافة الأجنبية الواسعة، لم تُذبْ شخصياتهم ولا شخصية البيان العربي على أيديهم، ولم تترك في البلاغة العربية هذا الأثر الجذري العميق. لقد حافظ المعتزلة على شخصية البيان العربي كما ورثوه عن أسلافهم محافظة دقيقة. وكانوا حذرين جدا فيما يصل إليهم من الأمم الأخرى من آراء وأفكار، يتلقونها في حيطة وحذر.

---

(١) البيان: ١/٦٨.

(٢) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان: ٦٢.

ويخضعونها للدرس والمناقشة، أو يوازنون بين آراء الأجانب المختلفة التي تقع إليهم وبين آراء العرب في بلاغة الكلام، محاولين أن يضعوا للبلاغة العربية قواعدها وقوانينها الذاتية. وطبيعي ما دام المعتزلة يدافعون عن الدين الإسلامي، ويردون على خصومه، ألا يُلقوا - كما يقول شوقي ضيف - بعقولهم وأنفسهم في أحضان بلاغية أجنبية، وأن يحتاطوا أشدّ الاحتياط فيما يأخذونه من هذه البلاغات، وألا يأخذوا شيئا إلا بعد درسه وفحصه وتبيّن ملاءمته للبلاغة العربية. وبذلك يتضح لنا موقف الجاحظ في البيان والتبيين؛ فهو يعرض أطرافاً قليلة من آراء الأجانب، ويلقي بها في سيول من آراء العرب البلاغية وملاحظاتهم البيانية، ملتفتاً من حين إلى حين إلى ملاحظات معاصريه وخاصة من المعتزلة [1]، وبذلك بقي المصدر العربي، والثقافة العربية، النبع الأساسيّ الأول الذي صَدَرت عنه دراسات المعتزلة وأبحاثهم البلاغية والنقدية. ولكن ينبغي أن نشير من جانب آخر إلى أن ثقافتهم الأجنبية الواسعة، ومعرفتهم العميقة بآراء الأمم والشعوب الأخرى، قد تركت آثارا في منهج بحثهم وأسلوبهم في درس بعض المسائل وعلاجها. وهو ما سنشير إليه في الفقرة القادمة عند حديثنا عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث.

٢ - منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث

ينبغي أن نلاحظ ونحن نتحدث عن منهج المعتزلة وخصائصهم في البحث شيئا مهما، وهو أن المدرسة الاعتزالية على النحو الذي برزت عليه متميّزة ذات خصائص محدّدة، وطوابع خاصة، هي مدرسة عقدية فكرية، أكثر منها مدرسة أدبية مجرّدة. والضجة التي أثيرت حول المعتزلة، والخصومة الشديدة التي نشبت بينهم وبين أهل السنة وغيرهم، لم تكن خصومة أدبية، أو خلافا حول مذهب في النقد أو في البلاغة، ولكنها كانت خصومة عقدية كلامية، تتصل بمسائل العقيدة

(١) البلاغة تطور وتاريخ: ٤٠.

والدين، وما يتفرع عن ذلك من قضايا وأمور. ونزيد ذلك فضل إيضاح فنقول: إن المعتزلة حينما كانوا يتناولون بالدرس مسألة أدبية مجردة عن قضايا الدين والعقيدة، لم يكن يبرز أثرهم مدرسةً ذات خصائص معينة إلا قليلا، ولا يكاد يكون لهم عندئذ طوابع فريدة تميزهم من غيرهم كبير تمييز، وإنما كان يبرز هذا الأثر، ويتضح، ويقوى حينما تكون المسائل التي يعالجونها تتعلق بتلك القضايا الكلامية الدينية التي اتصل بها الخلاف بين المعتزلة وخصومهم. وقد تفرَّع عن ذلك بطبيعة الحال قضايا بلاغية ونقدية كان للمعتزلة منهج متميِّز في دراستها: كقضايا المجاز، والتأويل، والتوسع اللغوي وغير ذلك. وإذا أحببنا أن نتصور المسألة على شكل آخر فإننا نستطيع القول إن المعتزلة إنما كانوا يطبقون آراءهم التي تبلورت حول بعض الأمور النقدية والبلاغية على النطاق الواسع الملفت للنظر حينما تتعلق القضية التي يواجهونها بإحدى تلك المسائل الدينية التي سبق أن أشرنا إليها. وأما إذا كانت المسألة التي يعرضون لها بلاغية أو نقدية مجرَّدة فإن علاجهم لها عندئذ كان يكون علاجا عاديا، لا يتميز من غيره من أبحاث بلاغيي العرب ونقادهم الآخرين كبير تميز، ولا نجد عندئذ أحداً شدَّد النكير عليهم في هذه الأمور، أو اتهمهم بالخروج على السنة أو مخالفة شرعة الأمة وطرائقها في درس البلاغة والنقد. ومن أجل ذلك أيضاً كنا نجد الأثر الاعتزالي واضحا عند نقاد بأعيانهم، هم أولئك الذين تناولوا في دراستهم قضية الإعجاز القرآني وما يتصل بها، وأما أولئك الذين كانوا بعيدين عن دراسة هذه القضية، وتناولوا في كتبهم موضوعات أدبية أو نقدية بعيدة عن مسائل العقيدة والدين فإنا لم نكن نجد عندهم هذا الأثر، ولم نكن نجد في كتبهم ما يشعر أنهم معتزلة أو غيرهم. وهذا يدعونا إلى طرح السؤال بشكل أعمّ وأشمل وهو: هل كان لبحث المعتزلة في مسائل النقد والبلاغة معالم خاصة تميِّزه من غيره، وهل كان المعتزلة في هذه الدراسة أمَّة متفردة وحدها بمجموعة من الخصائص والسمات يمكن أن نقول عنها إنها من أثر الاعتزال؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي: نعم فيما يتعلق من مسائل النقد والبلاغة بالعقيدة والدين، وهي إجابة غير حاسمة تماما في

المسائل الأدبية العامة التي لا تتصل بالدين، أو التي تتصل منها بمسائل هي موضع اتفاق في الرأي بين المعتزلة وغيرهم من علماء الأمة. ونحب لذلك أن نقسم الخصائص التي تميز بها منهج المعتزلة الى نوعين: **خصائص بلاغية تتعلق بالمسائل الكلامية الدينية** التي اختلف المعتزلة مع غيرهم في النظر إليها، **والخصائص العامة** التي تظهر عند معالجتهم لقضية نقدية أو بلاغية عامة بعيدا عن نطاق العقيدة والدين، مع ملاحظة أن هذا الفصل بينهما ليس حاسما ولا قاطعا، ولا يمكن تجريد إحداهما عن الأخرى تجريدا تاما؛ لأن الآراء العقدية الدينية التي كان يعتنقها المعتزلة كانت في غالب الأحيان ذات أثر في تكوين بعض الآراء النقدية حول بعض المسائل العامة. وكان المذهب الأدبي للمعتزلة حول بعض الأمور امتدادا للمذهب الديني الكلامي كما سنوضح ذلك خلال كلامنا القادم.

١ ـ الخصائص البلاغية والنقدية حول المسائل الدينية:

ويمكن أن نلاحظ فيها أصلين كبيرين تميَّز بها منهج المعتزلة تميّزا واضحا وهما:

أولاً: اعتمادهم على العقل: المعتزلة فلاسفة عقلانيون، قرؤوا الفلسفة والمنطق، وتعمقوا في بحثها ودرسها، حتى كان المتكلم منهم لا يعدّ متكلما حتى يحسن من الفلسفة وأمورها مثل ما يحسن من الدين وأموره. وكانت الفلسفة سلاحا ضروريا لهم في وقفتهم ضد أعداء الإسلام الذين كانوا يستعينون بها على مهاجمته والطعن فيه. وسرى تأثير هذه الفلسفة إلى أبحاثهم ودراساتهم، فإذا هم يأخذون عنها كثيرا في استدلالاتهم، وتجلّت أوضح ما تجلت في نزعتهم العقلية التي احتكمت إلى العقل في كل شيء، وجعلته الحكم الفيصل في كل ما يعرض لها من أمور ومسائل. فما قبله العقل أقرّوه، وما لم يقبله طرحوه لأنه في نظرهم الحكم الذي لا يخطيء. يقول الجاحظ: «ولعمري إن العيون لتخطيء، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا

للعقل؛ إذ كان زماما على الأعضاء، وعيارا على الحواس[1]...» ويقول الجاحظ أيضا: «وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول. والعقل هو الحجة[2]» ويبلغ تعسُّف المعتزلة في اعتمادهم على العقل حداً يحمل الزمخشري على أن يجعل أدلته تأتي قبل أدلة السنة والإجماع والقياس، فيقول في صدد تفسيره لآية يوسف: ﴿ما كان حديثاً يُفْتَرى ولكن تصديقَ الذي بين يديه﴾: «ما كان القرآن حديثاً يفترى، ولكن كان تصديقَ الذي بين يديه، أي قبله من الكتب السماوية، وتفصيل كل شيء يُحتاج إليه في الدين، لأنه القانون الذي تستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقول[3]» وكذلك الحال عند القاضي عبد الجبار، ولكن لا تناقض، ولا اختلاف بين أدلة العقول وأدلة الكتاب والسنة والإجماع، بل إن العقل هو الذي يدل على صحة هؤلاء جميعا، وأنها حجة، وما جاء الدين إلا ليخاطب أصحاب العقول. يقول عن أدلة المعتزلة: «أولها: دلالة العقل، لأن به يُميَّز بين الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجَّب من هذا الترتيب بعضُهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، ويظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخَّر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب، وإن كنا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يُميَّز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يُحمد ومن يُذم، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له[4].

وهذا الشطط في إطلاق العنان للعقل إلى غير حد جعل المعتزلة منذ البداية

---

(١) رسالة التربيع والتدوير: ٨٨.

(٢) الحيوان: ١/٢٠٧.

(٣) الكشاف: ٢/٣٩٨.

(٤) طبقات المعتزلة: ١٣٩.

لا يعتدون كثيراً بالمنقول الموروث من النصوص في سبيل هذا المعقول الذي آمنوا به. فكانوا يمثلون أصحاب الرأي، ويخضعون النص للعقل، ويقدّمونه على النقل. وهذا هو موطن الخلاف بينهم وبين خصومهم من أهل السنة وغيرهم من أهل السلف الذين كان يغلب عليهم الاعتماد على الرواية والنقل، ومحاولة الأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد، والأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه مثلا، من غير أن يوقع ذلك في التشبيه، فهي عند بعضهم صفات لله وردت على سبيل الإثبات والوجود لا على سبيل الكيفية. فلِلّه وجه ولكنه ليس كالوجوه المعروفة، ولله يد لا تشبه أيدي المخلوقات. ولا يعني هذا أن طريقة السلف كانت تخلو تماما من مظاهر الاعتماد على العقل، أو الأخذ بالرأي في بعض المواطن، فقد وجد المعتزلة بين ممثلي السلف وأهل الحديث رواداً وطلائع لهم في نقاط متفرقة اعتمدوا في تفسيرها على الرأي، وأعطوا فيها للعقل بعض الحرية. فقد روي عن مجاهد بن جبر (ت: ١٠٤ هـ) أنه كان يعطي عقله حرية واسعة في فهم نصوص القرآن التي يبدو ظاهرها بعيدا. فقد نقل ابن جرير أنه فسّر قوله تعالى: ﴿وجوهٌ يومئذ ناضرة. إلى ربّها ناظرةٌ﴾ بقوله: (تنتظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شيء) كما عُرف عن زيد بن أسلم (ت: ١٣٠ هـ) أنه كان يفسر القرآن برأيه ولا يتحرج من ذلك. فقد روى حماد بن زيد عن عبيد الله بن عمر أنه قال: لا أعلم به بأسا، إلا أنه يفسر برأيه القرآن ويكثر منه. ويمتاز أهل العراق بأنهم أهل الرأي. وهذه ظاهرة نجدها بكثرة في مسائل الخلاف، ويقول العلماء: إن ابن مسعود هو الذي وضع الأساس في هذه الطريقة في الاستدلال، ثم توارثها عنه علماء الطرق[1]. وجد المعتزلة في هذه النقاط المتفرقة وأمثالها مما أُثر عن السلف متكأ قويا، ومعلما من معالم الطريق، فاستندوا إليها واعتمدوها طريقة عامة في مباحثهم. يقول جولد تسهير في ذلك أيضا: «والمعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق الى التفسير المجازي للعبارات الدالة

(١) كتاب (التفسير والمفسرون): ١/١٠٦ - ١١٧ - ١١٨.

على التشبيه، بل وجدوا بين ممثلي الحديث وعلمائه الرفيعي المقام رواداً وطلائع لهم في نقاط متفرقة من المسائل، دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم، ولكن فضل المعتزلة ينحصر في أنهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه...»[1].

وهكذا وجد بين علماء السلف من كان يأخذ أحيانا بحكم العقل، ويعتمد على الرأي في التفسير، ولكن المعتزلة بالغوا في ذلك مبالغة شديدة، واشتطوا في إطلاق العنان للعقل، فكان ذلك على حساب الرواية والنقل أحيانا، وأخرجهم إلى البعد والجور في أحيان أخرى. وإذا كان للعقل - كما يزعم المعتزلة - مقاييس وموازين لا يتطرق إليها الخلل، وإذا كان المنطق القديم والمنطق الحديث، آلة تعصم الذهن عن الخطأ في التفكير، فإن مما يؤخذ على المعتزلة تشدّدهم في التحديد، والجرأة في التعبير، وما نظن أن العقل البشري قادر مثلا على الإحاطة التامة بصفات الله، أو تحديد كنهه وماهيته كما يقول المعتزلة، حتى مضوا في بحثهم كل ممضى يبيحون لعقلهم أن يحلّق في السماء والأرض، وأن يحدد صفات الله، ويتكلم في ذاته وطبيعته، وأن يتأول النصوص، ويخضعها له في جرأة واندفاع واستهانة. فأما السلف وأهل السنة فقد كانوا أصوب نظرا، يرون أن العقل البشري محدود الإمكانية، وأنه لا يستطيع الإحاطة بكل شيء، وهنالك أشياء - مهما بلغ من قدرته وسموه - تبقى مغيبة عنه غير خاضعة لسلطانه. وشأنه في ذلك شأن العين والأذن، فللعين حدود معينة في إبصارها، ولا تستطيع أن تبصر شيئا أبعد منها. وللأذن مدى محدد تدرك فيه الأصوات ولا تقدر أن تذهب أبعد من ذلك. وكذلك الشأن بالنسبة للعقل البشري، فهو ذو أفق محدد أيضا، ولذلك فهو لا يستطيع أن يتصرّف إلا في دائرة النص، وهو خاضع للنقل والرواية محاط بهما، ولا ينبغي أن يكون النص، هو الخاضع له كما يقول الاعتزال. وعلى أن السلف - كما مرّ - لا يلغون العقل،

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامي: ١٣٨.

ولا يستبعدونه في البحث والدراسة، ولكنه عندهم لا يجتهد إلا في دائرة النص، ولا يتحرك إلا في إطار الرواية المنقولة. يقول ابن خلدون: «والعقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكلّ ما وراء طوره؛ فإن ذلك طمع في محال... واعلم أن الشارع كما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق، ردّ الأفعال كلّها إليه... لم يعرفنا حقيقة هذا الخالق المعهود وهو إذ ذاك متعذّر على إدراكنا، ومن فوق طورنا[1] ...» ولكن المعتزلة لا يقنعهم هذا الكلام، والعقل عندهم قادر على كل شيء. ومن حقه أن يتدخل في كل صغيرة وكبيرة. وما أكثر جموحَ العقل وشطحاته. فهذا الزمخشري تحمله النزعة العقلية على نقد الأنبياء عليهم السلام، وتوجيه الطعن إلى تصرفاتهم، وهو لا يجد غضاضة في أن يستعمل ألفاظا جريئة فيها قحة وسوء أدب أحيانا. فعندما عرض لقوله تعالى في سورة هود: ﴿ونادى نوحٌ ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدَك الحقُّ وأنت أحكمُ الحاكمين. قال يا نوحُ إنه ليس من أهلِك إنه عملٌ غُير صالح فلا تَسْألنِ ما ليس لك به علمٌ إني أعظِكَ أن تكون من الجاهلين﴾ لم يتورّع عن أن يرمي نوحاً بالجهل، فقال: «تضمن دعاؤه معنى السؤال، وإن لم يصرِّح به، لأنه إذا تذكر الموعد بنجاة أهله في وقت مشارفة ولده الفرقَ فقد استنجز، وجعل سؤال ما لا يعرف كنهه جهلا وغباوة، ووعظه ألا يعود إليه وإلى أمثاله من أفعال الجاهلية..»[2] كما كانت النزعة العقلية تحملهم على إنكار بعض المواقف العقدية التي لا تتفق في نظرهم مع العقل، مما كان يؤذي الشعور الإسلامي العام الذي لم يتعود هذه الجرأة في النقد، وهذا الإسراف في النظر إلى الأمور نظرا عقليا مجردا عن النصوص والأحاديث، وما ثبت بالرواية الصحيحة المأثورة. فمن ذلك مثلا أن كثيرا من المعتزلة قد حصروا المعجزات في دائرة ضيقة؛ فالنظّام يكاد يقصر القول بالمعجزات على القرآن، وينكر انشقاق القمر. ويقول:

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٤٦٣.

(٢) الكشاف: ٢/٣١٣.

« إنه لو كان صحيحا لكان شيئا عاما يشهده كلّ الناس المعاصرين له. ويخالف رواية ابن مسعود في ذلك، كما ينكر نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ، كما أنكر بعضهم كرامة الأولياء، وأنكر الحكايات الواردة في ذلك، لأنه يرى أن هناك قانوناً طبيعياً كتب الله على نفسه اتباعه إلا عند ضرورة المعجزات. قالوا: فلا نؤمن بتغير القوانين الطبيعية إلا بالبرهان القاطع. وأنكر المعتزلة رؤية الجن كما يروي العامة. وفسروا السحر بأنه لعب الساحر بعين المسحور وبخياله، فالساحر لا يقلب حقائق الأشياء، وإنما له قدرة على قلب أوهام الرائي [1] ... ».

ومن مظاهر اعتماد المعتزلة على العقل اعتمادا مطلقا (مبدأ الشك) الذي عُرفوا به. فالمعتزلة لا يقنعون بظواهر الأشياء، ولا يؤمنون بكثير من العقائد والتصورات التي استقرَّت في أذهان العامة وعقولهم، ويخضعون ذلك كله للشك والمراجعة، ولا يعتدون أن يكون ذلك موضع إجماع من الناس، أو يكون مما تؤيده الرواية وتعضده النصوص. والشك أول درجة في سلم اليقين، ولا يمكن الوصول إلى الحقيقة إلا به. والشاكّ إنسان مفكر، راجع النظر ودقّق في البحث. يقول النظام: « الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكنْ يقين قط حتى كان قبله شك... وقال: نازعتُ من الملحدين الشاكّ والجاحد. فوجدت الشَّاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود [2] ». ويتأثر به تلميذه الجاحظ فيقول هو أيضا: « اعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين، والحالات الموجبة له، وتعلَّم الشكَّ في المشكوك فيه تعلما. فلو لم يكن في ذلك إلا تعرُّف التوقف، ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه » [3].

وهكذا ذهب المعتزلة وراء العقل كل مذهب، وانساقوا تجاه أدلته كل انسياق. وكان من نتيجة ذلك أن اتسم منهجهم في البحث والدراسة بمجموعة من الخصائص والسمات نحن موردوها فيما يأتي:

---

(١) ظهر الإسلام: ٤/ ٢٢.

(٢) الحيوان: ٦/ ٣٥.

(٣) المرجع السابق وصفحته.

أ ـ **موقفهم من الحديث:** إن غلو المعتزلة في تقدير العقل، والاستناد إلى أدلته وحدها قبل أية أدلة أخرى، كان يحملهم أحيانا على الغض من شأن الحديث، والتوجه إلى الطعن فيه ما دام يخالف هذه الأدلة. وقد غَلَوا في ذلك غلوًّا شديداً، حتى لم يكونوا يتورّعون عن نقد بعض كبار الصحابة والتابعين بألفاظ جريئة غير مقبولة، ويرمونهم أحياناً بالتناقض والخلط. وقد مرَّ معنا أن النظام كان أشد المعتزلة إزراء على أهل الحديث. طعن في أحاديث رويت عن أبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود وأبي هريرة وغيرهم. وربما كان الحق بجانب المعتزلة في ردهم بعض هذه الأحاديث التي لا يشك عاقل في أنها من نسيج خيال العوام. من ذلك مثلا قولهم: «إن الحجر الأسود كان أبيض فسوَّده المشركون» الذي سخر منه الجاحظ فقال: «كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا»[1] ولكن المعتزلة بالغوا في ذلك، حتى مضوا ينقدون الصحابة في قحة، ويرمونهم بالكذب أحياناً كما فعل النظام، فقد قال: «زعم ابن مسعود أن القمر انشق وأنه رآه. وهذا من الكذب الذي لا خفاء به»[2] وتحكَّم العقل في الحديث بـدلا من أن يتحكَّم الحديثُ في العقل، فمضوا يشكون في كلِّ حديث لا يتفق مع أدلة العقول، وينقدون ذلك في جرأة ما بعدها جرأة، وكأنهم يريدون أن ينزل الحديث على آرائهم ووفق معتقداتهم. فإذا عرض المعتزلة لقول رسول الله ﷺ في الحديث الذي يخالف مبدأ العدل عندهم وهو قوله: (إن أحدكم ليُجمع في بطن أمه أربعين يوما نُطفة، ثم يكون علقة مثلَ ذلك، ثم يكون مضغة مثلَ ذلك، ثم يرسل الله عليه ملكاً، فينفخ فيه الروح، فيؤمر بأربع كلمات، فيكتب: رزقه، وأجله، وعمله، وشقيّ أم سعيد. فوالله الذي لا إله غيره إن أحدهم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها) وجدنا

(١) تأويل مختلف الحديث: ٣٠.

(٢) المصدر السابق.

عمرو بن عبيد ينقده في وقاحة، ويبالغ في القول مبالغة شديدة، فقد حكى عنه لخطيب في تاريخ بغداد أنه قال: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذّبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلتُه، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا..»[1]، وما نحسب أن هنالك تحكما للعقل والرأي في أمور العقيدة والدين أكثر من هذا التحكيم. ولن نستغرب بعد ذلك إن وجدنا العداء بين أهل الحديث والمعتزلة شديدا مستحكما، وأن نجد الخصومة بينهم ضارية عنيفة. وقد كان ابنُ قتيبة على رأس علماء أهل السنة الذين تصدَّوا للرد على المعتزلة، والذب عن حديث الرسول عليه السلام، والردّ على بعض الشبهات التي أثارها المعتزلة وغيرهم في كتابه (تأويل مختلف الحديث).

ولا يعني هذا أن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج عن الحديث، أو عدم الاعتراف به، فذلك مما لا يقول به مسلم موحد، ولكن انسياقهم وراء عقولهم ومعتقداتهم الخاصة كانت تحملهم أمام بعض الأحاديث التي تخالفها، على تأويلها بعد عدها من المتشابه، وردها إلى ما هو محكم في نظرهم، فإذا لم يجدوا وسيلة إلى التأويل؛ تجرؤوا على الطعن في الحديث، أو الشك في رواته أو سنده أو غير ذلك.

ب ـ التأويل: وينبني على الاعتماد على العقل أيضاً أصل مهم من أصول المعتزلة، وجدناه واضحا جليا في جميع ما عرضنا له فيما سبق وهو التأويل. وقد ارتبط التأويل عندهم بالعقل، وأصبح خاضعا له مستلزما عنه، فما اتفق من الكلام مع العقل فهو عندئذ كلام سليم لا يثير جدلا ولا مناقشة، ولا يحتاج إلى التوقف الطويل، وما خالف العقل، وتجافى مع أدلته في قليل أو كثير فلا بد من تأويله، لأنه في حكم المتشابه الذي ينبغي صرفه عن وجهه بكل الوسائل. وقد

---

(١) انظر مفاتيح الغيب: ١٨٩/١.

كان التأويل مبدءاً معترفا به عند الجميع، وكان يأخذ به الطرفان: أهل السنة والمعتزلة. يقول الغزالي: «وكلُ فريق ـ وإن بالغ في ملازمة الظواهر ـ فهو مضطر إلى التأويل إلا أن يجاوز الحد في الغباوة والتجاهل...»[1] وقد ذكرنا أكثر من مرة أن كل فرقة من الفرق كانت تعد الآيات التي تؤيد وجهة نظرها من المحكم، والآيات التي تخالفها من المتشابه الذي يُحمل على المحكم ويؤول به. ولكن أهل السنة كانوا يتوقفون في تأويلاتهم دائما عند حدود معينة لا يبيحون لأنفسهم أن يجاوزوها، وهم فيها مقدّسون للنقل، محافظون على ما جاءت به الرواية، وأثر من النصوص، مستعدون للتسليم بظواهر النصوص أحياناً، وتفويض الأمر في بعض النصوص إلى الله في أحيان أخرى. وحينما كان يتوافر لديهم دليل واضح من النقل، ويواجهون مشكلا من النصوص، فإنهم لم يكونوا يترددون في التأويل. بل كانوا أحياناً يأخذون بعض تأويلات المعتزلة نفسها إذا لم يجدوا فيها مجافاة أو بعدا أو خرقا لإجماع مألوف، يقول ابن دقيق العيد مثلا: «إذا كان التأويل قريبا من لسان العرب لم يُنكر، أو بعيداً توقفنا عنه، وآمنا بمعناه على الوجه الذي أريد به التنزيه. قال: وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقيف، كما في قوله تعالى: ﴿يا حسرتي على ما فرّطتُ في جنب الله﴾ فنحمله على حق الله وما يجب له. وكذا استواؤه على العرش بالعدل والقهر، كقوله: ﴿قائماً بالقسط﴾ فقيامه بالقسط والعدل هو استواؤه»[2] ويعدد صاحب الطراز بعض الحالات التي يقع فيها المجاز، فيأخذ ببعض التأويلات المجازية التي كان يعتمدها المعتزلة فيقول: «ومنها تسميتهم اليد باسم القدرة. كقولهم: (يد الله فوق أيديهم) أي قدرته[3] ويقول في موضع آخر: (إذا علّقوا الكلمة بما يستحيل عقلا تعلّقها به عُلم أنها في أصل اللغة غير موضوعة لها، فيعلم كونها مجازا فيها. وهذا كقوله تعالى في

(١) فيصل التفرقة: ١٨٦.

(٢) معترك الأقران: ١/١٤٨.

(٣) الطراز: ١/٧٠.

النقصان: ﴿وجاء ربك﴾[1] كما نجد الرازي السني يوافق المعتزلة في تأويلهم للوجه في الآية: ﴿ويبقى وجهُ ربك﴾ بالذات. ويقرر أنه لا يصح به في هذه الآية إلا الذات، لأنه لو أردنا به العضو المخصوص كما تقول المشبِّهة، والله تعالى في رأيهم له أعضاء وأجزاء مختلفة، كان معناه أنه يوم القيامة سيهلك ما عدا وجهه، وذلك ما لا يقول به عاقل. أما على القول الحق فالمعنى: لا يبقى حيا يوم القيامة غير حقيقة الله، أو غير ذات الله شيء وهذا ما سيكون وما يحصل[2].

كما يذهب المعتزلة وبعض أهل السنة معا فيما يتصل بالآيات التي جاء فيها ذكر اليد على سبيل الإفراد، أو التثنية مضافة إلى الله تعالى، إلى جعلها تارة كناية عن وصف الله بالكرم كما في آية المائدة: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ وتارة كناية عن النعمة أو النصرة، وتارة يراد بها القوة والقدرة، وغير ذلك من الأمثلة التي وافق فيها أهل السنة المعتزلة في تأويلاتهم، مما يدل على أن أهل السنة كانوا يأخذون أيضاً بمبدأ التأويل، ويحملون عليه بعض الآيات، ولكنها - كما ذكرنا - تأويلات لم تكن توغل في البعد الشديد، كما كانت تعتمد على النقل والرواية، بالدرجة الأولى. وأما تأويلات المعتزلة فإنها خاضعة أولا للعقل والدراية، ولتلك الأصول العقدية التي اتفقت عليها آراؤهم، فإذا كان النظام يرفض التسليم بوجود الجن والغيلان على أساس عقلي وتجريبي[3]. فإن ابن قتيبة السني يسلم بوجودها على أساس نقلي خالص، فقد وردت بها بعض آيات القرآن الكريم، وتواطأ العرب على ذكرها في أشعارهم، ومن ثم فإن هذا المستند النقلي من الرواية والنصوص يجعل من الضروري الإيمان بها. يقول ابن قتيبة: «فمن

---

(١) الطراز: ١/٩٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ١/١٨٠.

(٣) تأويل مختلف الحديث: ١٩.

آمن بمحمد ﷺ، وأن ما جاء به حق، أخذ بجميع هذا وشرح صدره به، ومن أنكر لأنه لا يؤمن إلا بما أوجبه النظر والقياس على ما شاهد ورأى في الموات والحيوان، فماذا بقي على المسلمين، وأي شيء ترك للملحدين... »[1].

إن التأويل عند المعتزلة ضرورة لا بد منها، بل هو مما يجب وجوبا حين يخالف النص أدلة العقول ومبادىء الاعتزال. وما أكثر ما استخدم المعتزلة في كلامهم أمثال هذه العبارة الصارمة القاطعة: « إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره - إن كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها »[2] وما دام التأويل واجبا مفروضا عند وقوع المخالفة فإن كل شيء عند ذلك متوقع في سبيله: نتوقع تعسُّفاً وجورا في بعض الأحيان، ونتوقع بعدا وخروجا عن الواضح المألوف في أحيان أخرى، ونتوقع ألا نجد دليلا نقليا يؤيد ما يذهب إليه المعتزلة في أحيان ثالثة. وذلك كله مما كان يسيء إلى تأويلات المعتزلة التي اتسمت بالصرامة والتحديد القاطع والغلو الشديد. ومع كل غلو أو مبالغة جموح وشذوذ، ولا غرو إذن أن يكون المعتزلة موطن هجوم شديد من جمهور علماء المسلمين من السلف وأهل الحديث ورجال السنة، فقد أحسوا أن هؤلاء يريدون أن يخضعوا الدِّين لأهوائهم ورغباتهم، وأن يُنزلوا النصوص على وفق معتقداتهم وآرائهم، فقال ابن قتيبة عنهم: « فسّروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلتهم.. »[3].

وقال الأشعري: « مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأوّلوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا، ولا أوضح به برهانا، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين، فخالفوا

---

(١) تأويل مشكل القرآن: ٩٢.

(٢) انظر أمالي المرتضى: ٢/٣٠٠ - ١/٣٤١، وانظر متشابه القرآن: ٢/٤٧.

(٣) تأويل مختلف الحديث: ٦٨.

روايات الصحابة عليهم السلام...»[1].

والحق أن بعض التأويلات المعتزلة كادت تكون في بعض الأحيان تقريراً لأصول مفترضة مسبقا عندهم، وهي أصول لم تتكون جميعها بسبب الاستقراء الكامل لنصوص الشريعة، وإنما هي مبادىء وأصول تكونت لديهم أولا تحت تأثير مجموعة من العوامل والظروف التي أملتها روح الجدل والدفاع عن الدين ضد أعدائه من غير المسلمين، أو ضد غلاة الفرق الإسلامية، ثم راحوا يلتمسون الدليل الشرعي عليها، فما اتفق معها قبلوه، وما خالفها مضوا في تأويله وحمله طوعا أو كرها على هذا الأصل الْمُفْتَرَض مسبقا عندهم. وهذا ما عبر عنه ابن تيمية بقوله: (فالذين أخطأوا في الدليل والمدلول - مثل طوائف من أهل البدع - اعتقدوا مذهبا يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة، كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن فتأوّلوه على آرائهم، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه. ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم. وهذا كالمعتزلة مثلا فإنهم من أعظم الناس كلاما وجدالا، وقد صنَّفوا تفاسير على أصول مذهبهم، والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين...»[2]. وهكذا مضى المعتزلة في تطبيق مبدأ التأويل إلى أبعد حد، واتخذوا منه سلاحاً لخدمة هواهم المذهبي وعقيدتهم الاعتزالية.

ثانيا: التوسع اللغوي: والسمة الثانية من سمات منهج المعتزلة هي أسلوبهم في استعمال اللغة، فقد حرص المعتزلة دائما على الطريقة اللغوية التي تعدّ عندهم المبدأ الأعلى في التفسير، وكان العقل واللغة باستمرارهما السلاحين الأساسين اللذين يستخدمونهما في جميع ما يعرض لهم من نصوص تحتاج إلى تفسير أو تأويل.

---

(١) الإبانة: ٥.

(٢) مقدمة في أصول التفسير: ٢٢.

وأظهر المعتزلة في استعمال اللغة براعة منقطعة النظير، واكتسبت عندهم مرونه عجيبة حتى كادت تتحول بين أيديهم في بعض الأحيان إلى عريكة ليّنة يشكلونها كيف يشاؤون.

وأول ما نلاحظه في استعمال المعتزلة للغة أنهم لم يعودوا ينظرون إلى اللفظة تلك النظرة السطحية التي يدل عليها ظاهرها، وإنما كانوا يغوصون وراء جميع المدلولات والمعاني التي يمكن أن تحملها هذه اللفظة، ويقلّبونها على الوجوه المختلفة التي يمكن أن تحملها، ثم ينتقون بعد ذلك المعنى الذي لا يعارض الأصل المذهبي الذي يسعون إلى إقراره، متناسين في سبيله جميع المعاني والمدلولات الأخرى، ولكنهم في أثناء تصريف اللفظ على وجوهه المختلفة حريصون دائما على اتباع السنة المعروفة عند علماء اللغة والأدب، وهي الاستشهاد لما يوردونه بأمثلة من كلام العرب، والحرص على تدعيم ما يذهبون إليه بالمستند اللغوي الذي لا بد منه، لأنه هو الذي يؤكد سلامة الرأي، ويكسبه الشرعية والقداسة. وكانت جعبة علماء المعتزلة تسعفهم دائما في ذلك. فقد رأينا إكباب المعتزلة على الدرس والتحصيل، ووفرة محفوظهم من اللغة وأشعار العرب: قديمها، وحديثها، ومأثور كلامهم وأمثالهم. ولا شك أن اللغة قد اكتسبت بذلك على أيدي المعتزلة غنىً واسعاً، ونالت مرونة أبرزت ما في اللغة العربية من طاقة عجيبة، وحيوية دافقة، وغزارة في المعاني والتعابير. ولكن حرص المعتزلة في الوقت نفسه على تسخير هذه اللغة لخدمة عقائدهم قد حملهم على التعسُّف والجور في أحيان ليست بالقليلة، فكانوا يحمّلون اللفظة أكثر مما تحتمل، ويشحنونها بما لا طاقة لها عليه، وفي أحيان أخرى كانوا يضحُّون بكثير من الثراء التخييلي الذي يمكن أن تدل عليه ظواهر الألفاظ سعياً وراء التأويل اللغوي أو المجازي للمفردات الذي أصبح - كما رأينا - ضرورة محتمة لا بد منها حين وقوع مخالفة لعقائد القوم. ولعل من نافلة القول أن نذكر ها هنا ما أشرنا إليه أكثر من مرة أن انتفاء الوجه المعين من وجوه الدلالات التي تشير إليها الألفاظ والتعابير كان خاضعا للعقل، ولتلك الأصول المعقولة التي آمنوا بها. فقد لا

يكون الوجه اللغوي الذي ينتقيه المفسّر أو المؤوّل المعتزلي أوضحَ الوجوه ولا أقواها ولا أغناها بالدلالة، وقد يكون بعيدا أو جائرا، ولكن ذلك كلّه مغفور بغية مسايرة النظرية العقدية المعروفة. وقد بذل المعتزلة جهوداً مضنية جبارة في سبيل توفير الدليل اللغوي النقلي لما كانوا يذهبون إليه من وجوه الرأي. ولم يتغاضوا أبداً عن أهمية هذا الدليل، أو يغفلوا عن خطره وضرورة توافره. وكانوا يحاولون باستمرار أن يوفّقوا بين التقاليد اللغوية المعروفة أو العرف النقلي السائد، وبين ما يعتقدون من أصول ونظريات. وصحيحٌ أن العقل كان هو الأصل الأول المقدَّم عندهم، ولكن ذلك لا يعني أنهم أهدروا في سبيله الأصول اللغوية، أو تغافلوا عنها، وإنما حاولوا ـ كما ذكرنا ـ أن يوفّقوا بين العقل واللغة. وكان المعتزلي يلتزم هذين الأصلين في تأويله، ويحاول الملاءمة بينهما. يقول المرتضى في تأويل آية هود: ﴿ولا يزالون مختلفينَ إلا مَنْ رحمَ ربُّك ولذلك خَلَقَهُم﴾ مشيرا إليهما «فأما لفظة (ذلك) في الآية فحملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف لدليل العقل، وشهادة اللفظ»[1] ثم مضى يفصّل الكلام في هذين الأصلين مما سبق أن توقفنا عنده. ويشير المرتضى في نص آخر إلى أن حمل الكلام على ظاهر تعضده الرواية أولى من حمله على مجاز فقد الرواية والدليل اللغوي. يقول في قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاء أمرُنا وفارَ التنّورُ﴾: «وأولى الأقوال بالصواب قولُ من حمل الكلام على التنّور الحقيقي، لأنه الحقيقة وما سواه مجاز، ولأن الروايات الظاهرة تشهد له. وأضعفها وأبعدها من شهادة الأثر قول من حمل ذلك على شدة الغضب واحتداد الأمر تمثيلا وتشبيها. ولأن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية..»[2].

وحينما كان يضيق السبيل أمام المعتزلة، أو تواجههم صعوبة في التوفيق بين هذين الأصلين. كانوا يتعسّفون، ويشتطون، ويبالغون أحياناً، ولم يكونوا

(١) أمالي المرتضى: ١/٧١.

(٢) أمالي المرتضى: ٢/١٧١.

مون في هذا التعسُّف أن يجدوا الدليل اللغوي، أو الشاهد والحجة في هذا الطريق الطويل. وقد يكون دليلا بعيدا، ولكنه في نظرهم كافٍ ليسد أية فجوة ـ أو يقربها على الأقل ـ بين عقائدهم وأصول اللغة، أو بين العقل والرواية. وقد صرّح المعتزلة أنفسهم بلجوئهم إلى هذا البعد في سبيل هذا التوفيق.

والمعتزلة في سبيل اعتمادهم على العقل، وربط اللغة به، ومحاولة التوفيق بينهما، يميلون إلى اعتناق النظرية القائلة إن أصل اللغة تواضع واصطلاح، وليست توقيفا من الله تعالى. فهذا يفي بالتزامات العقل الذي يؤمن بالعدل وحرية الإرادة. بينما يرى أهل السنة في المقابل أن اللغة توقيف من الله تعالى. وقد مثّل أهل السنة ابن فارس اللغوي. فقال في كتابه (فقه اللغة): «اعلم أن لغة العرب توقيف. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وعلم آدمَ الأسماء كلَّها﴾ فكان ابن عباس يقول: علّمه الأسماء كلّها. وهي هذه الأسماء التي يتعارفها الناسُ من دابة وأرضٍ وسهل وجبل وجمل وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها... ولعل ظانًّا يظنّ أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة، وفي زمان واحد، وليس الأمر كذلك، بل وقَّف الله عزّ وجلّ آدم ـ عليه السلام ـ على ما شاء أن يعلمه إياه، ممّا احتاج إلى علمه في زمانه، ثم علم بعد آدم من الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً نبيا ما شاء الله أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا... فأتاه اللهُ من ذلك ما لم يؤتِه أحداً... وخلة أخرى إنه لم يبلغنا أن قوماً من العرب في زمان يقارب زماننا أجمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه، فكنا نستدل بذلك على اصطلاحٍ قد كان قبلهم..[1]». وأما المعتزلة فإن أبا هاشم بن الجبائي ـ فيما يذكر ابن تيمية ـ هو أول من قال بأن اللغة اصطلاح، وتنازع هو والأشعري في ذلك، وأثير الموضوع ـ فيما بعد ـ لأول مرة في هذه البيئة الاعتزالية، ثم خاض الناس فيه بعد ذلك. يقول ابن تيمية: «لا نعرف أحداً من

(١) المزهر: ١/٨ ـ ١٠.

المسلمين قال إن اللغة اصطلاح قبل أبي هاشم بن الجبائي، فإنه وأبا الحسن الأشعري - وكلاهما قرأ على أبي عليّ الجبائي، لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة وخالفهم - فتنازع الأشعري وأبو هاشم في مبدأ اللغات، فقال أبو هاشم: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة. فقال آخرون: بعضها توقيفي، وبعضها اصطلاحي. وقال فريق رابع بالوقف»[1].

وعلى الرغم من أن القاضي عبد الجبار وأبا علي الفارسي وابن جني لم يقطعوا برأي نهائي في أصل اللغة إلا أنهم كانوا يميلون إلى أنها من باب التواضع، ويرون هذا الرأي أولى وأجدر بالقبول من الرأي القائل بتوقيف اللغة. يقول عبد الجبار في حديثه عن الآية الكريمة: ﴿ومن آياته خلقُ السموات والأرض واختلافُ ألسنتكم﴾: «أليس يدل ذلك على أن كلامهم من خلق الله تعالى؟ وجوابنا أن اختلاف خلقة الألسنة من قبله تعالى، ولأجل هذا الاختلاف يُدرك كلامهم، مختلفا فمن كان في لسانه رقة لا يكون كلامه بمنزلة كلام منْ في لسانه غلظة، وكذلك اختلاف منافذ الرياح والنفس، فبيَّن تعالى أن في ذلك آية وعبرة. وهذا الجواب أولى من قول من يقول: إن المراد به اختلاف اللغات، وأنها من باب التوقيف، وتضاف إلى الله تعالى، لأن الوجه الذي به يقع الاعتبار في اختلاف الألسنة هو في كيفية إدراكنا، لأن الكلام في اللغات هل هو توقيف أو اصطلاح؟ فيه الخلاف الكثير[2]..».

وإذا كان ترجيح المعتزلة لكون اللغة تواضعا أكثر انسجاما مع العقل، لما يشعر به من حرية الإرادة التي يتطلبها مبدأ العدل، فإنه في الوقت نفسه يساعد المعتزلة على التوسع اللغوي، ويعطيهم حرية أكبر في استعمال اللغة، ومحاولة وضع أو استنباط مصطلحات لغوية جديدة ما دامت اللغة في الأصل قد نشأت نتيجة

---

(١) كتاب الإيمان: ٣٦.

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن: ٢٧٦.

تواضع الناس واصطلاحهم. وقد مضى المعتزلة يتسعون في الاشتقاق اللغوي، وفي وضع المسمَّيات والمصطلحات، وهم - كما يقول الجاحظ - قد «اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفا لكل خلف، وقدوة لكل تابع[1]».

ومما كان يحقق للمعتزلة الاتساع اللغوي أيضاً، ويتفق مع اعتمادهم على العقل قولهم بالقياس. وقد عقد ابن جني في كتابه الخصائص بابا خاصا سماه: (باب في أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب) وقد قال فيه: هذا موضع شريف، وأكثر الناس يَضْعُف من احتماله؛ لغموضه ولطفه... وقد نص أبو عثمان عليه فقال: ما قيس من كلام العرب فهو من كلام العرب، ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول، وإنما سمعت البعض فقِسْت عليه؟ فإذا سمعت (قام زيد) أجزت: ظُرفَ بشر، وكرم خالد، قال أبو علي: إذا قلتَ: (طاب الخُشْكان) فهذا من كلام العرب؛ لأنك بإعرابك إياه قد أدخلته كلامَ العرب. ويؤكد هذا عندك أن ما أعرب من أجناس الأعجمية قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها[2]. ويتسع ابن جني في هذه القاعدة حتى يجيز القياس على جميع لغات العرب، (اللغات على اختلافها كلّها حجة)[3].

ويباح بالتالي للشعراء المحدثين أن يقيسوا كلامهم على كلام من تقدمهم من العرب، ويُعطون في ذلك حرية واسعة في التعبير واستعمال اللغة. بل إنه ليجوز لهم أن يركبوا من الضرورات ما كان يركبه العرب قبلهم، وكل ما قد أبيح لمن تقدمهم واغتفر لهم مباح لهؤلاء المحدثين، مغتفرلهم. يقول ابن جني: «هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ماجاز للعرب أولا؟ سألت ابا علي فقال: كما جاز أن نقيس منثورنا على منثورهم فكذلك يجوز لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم. فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا، وما حظرته عليهم حظرته علينا، وإذا كان

(١) البيان: ١/١٠٧.
(٢) الخصائص: ١/٣٥٧.
(٣) المزهر: ١/٢٥٧.

كذلك فما كان من أحسن ضروراتهم فليكن من أحسن ضروراتنا، وما كان من أقبحها فليكن من أقبحها عندنا، وما بين ذلك بين ذلك [1].

على أن هذا التوسع اللغوي، بمظاهره المختلفة التي تحدثنا عنها، لم يكن مقصودا لذاته، ولم يكن نظرية أدبية مجردة عن أي دافع شخصي، آمن بها المعتزلة ودافعوا عنها، وإنما كانت حماستهم لها لأنها تساعدهم ـ كما ذكرنا ـ على تطويع اللغة لخدمة أغراضهم الاعتزالية، وتسهل لهم انقياد النصوص وتأويلها كما يشاؤون، وصرفها عما يعارض المذهب أو يخالف المعتقد. وقد تنَّبه إلى هذا ابن فارس السنيّ، فأشار إلى هذا التوسع اللغوي الذي آمن به المعتزلة، وفطن إلى ما آل إليه الأمر من استغلال اللغة لخدمة المذاهب الكلامية، ولذلك دعا إلى إبعاد اللغة عن هذه الأغراض المذهبية، وحرّم الاحتجاج بها في الخلافات والخصومات العقدية، فقال: (لغة العرب يحتج بها فيما اختلف فيه إذا كان التنازع في اسم أو صفة أو شيء مما تستعمله العرب في سننها في حقيقة أو مجاز وما أشبه ذلك. فأما الذي سبيله الاستنباط وما فيه لدلال العقل مجال، أو من التوحيد وأصول الفقه وفروعه، فلا يحتج فيها بشيء من اللغة، لأن موضوع ذلك على غير اللغات) [2].

وهكذا أظهر المعتزلة في التعامل مع اللغة براعة فائقة: توسعوا في استعمالها توسعا شديدا، فاكتسبت على أيديهم كثيرا من الغنى والثراء، وخرجت نتيجة الحرية التي التزموها في التعامل معها، عن بعض أطرها وأشكالها التقليدية، ولكن الهدف المنشود الذي كان في أذهانهم، والذي كانوا يحاولون أن ينزلوها فيه، طائعة أو مكرهة، أصابها في أحيان كثيرة بالجور والعسف وحملها فوق ما تطيق.

وبعد، فتانك هما الخصيصتان الكبيرتان اللتان يتميز بهما منهج المعتزلة في الدراسة والبحث وهما العقل واللغة، وقد تفرع عنهما ـ كما رأينا ـ مجموعة من الخصائص والسمات أشرنا اليها خلال الحديث عنها، لاتصالها بهما اتصالا

---

(١) الخصائص: ١/٣٢٤.

(٢) المزهر: ١/١٥٤.

واضحا. وهما أصلان - كما سبق أن أشرنا - لا يظهران بوضوح وتميز وشكل ملفت للنظر إلا إذا كانت المسألة التي يعالجونها مسألة عقدية كلامية من تلك المسائل التي دار حولها الخلاف والجدل.

٢ - **الخصائص البلاغية العامة:** وأما الخصائص البلاغية النقدية العامة التي كانت تظهر في بحث المعتزلة فيمكن أن نلاحظ منها الأمور التالية:

أ - **ارتباط البلاغة بالعقيدة والكلام:** نشأت البلاغة العربية في مجامع أهل الكلام، وفي حلقات المناظرة، وعلى ألسنة المتجادلين كالمعتزلة وغيرهم من علماء الكلام. وكان سبب عنايتهم بها، واشتغالهم بمباحثها، أنها كانت سلاحا مهما من أسلحة المناظرة والجدل. ولم يكن أحد من المتكلمين يستطيع الاستغناء عنها، أو عدم الإلمام بأصولها في مجادلته للخصم، ومنازلته لأصحاب الفرق والمذاهب الأخرى. وهكذا ارتبطت البلاغة عند المعتزلة منذ البداية بالغرض الكلامي الاعتقادي، وبروح الجدل والمناظرة. والمعتزلة في معارك المناظرة التي كانوا يخوضونها مع خصومهم كانوا يتوخون الدفاع عن الإسلام، والرد على أعدائه من الملاحدة والمتشككين. وهذه غاية عقدية دينية، والبلاغة سلاح مهم فيها، وهي التي تحقق الظهور على الخصم والانتصار عليه.

ومنذ فترة مبكرة جدا وجدنا عمرو بن عبيد المعتزلي يحدّثنا عن هذه الغاية، فيربط البلاغة بالغرض الاعتقادي الديني، ويجعل مهمتها الوعظ والإرشاد، لتؤدي بالإنسان الى الجنة، وتنجيه من النار، حينما قال في تعريف البلاغة عبارته التي سبق أن توقفنا عندها وشرحناها، وهي (أنها تقريرُ حجة الله في عقول المكلّفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين، وتزين تلك المعاني في قلوب المريدين، بالألفاظ المتحسنة في الآذان، المقبولة في الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة...).

والقرآن هو مادة الإسلام، فالدفاع عن الإسلام يعني الدفاع عنه، وبيان ما فيه من أسرار ونكت تجعله حجة الله على العالمين. والبلاغة هي وسيلة إظهار

هذه الحجة، وبيان هذا الإعجاز. ومن هنا ارتبطت البلاغة ببيان إعجاز القرآن الكريم، وكادت تكون غايتها محصورة في ذلك يقول الجاحظ، (وبالبيان عرف الناس القرآن)[1] ويقول الجاحظ أيضاً: (للعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك المعاني مواضع أُخَرُ، ولها حينئذ دَلالات أُخر، فمنْ لم يعرفها جهل تأويلَ الكتاب والسنة، والشاهدِ والمثل)[2].

وقد شاعت هذه النظرة إلى البلاغة، وارتباطها بالهدف الديني، في بيان إعجاز القرآن الكريم بعد ذلك، وظل البلاغيون المتأخرون متأثرين بنظرة المتكلمين الأول إليها. يقول أبو هلال العسكري عن البلاغة: (هي أحق الكلام بالتعلم، وأولاها بالتحفظ، إذ بها يعرف إعجاز القرآن الكريم، معجزة الرسول ﷺ ودلالة صدقه فيما يبلّغ عن ربه[3] ويقول صاحب التلخيص عن علم البلاغة: إنه (من أجلِّ العلوم قدْرا، وأدقها سرا، إذ به تُعرف دقائقُ العربية وأسرارها، وتُكشف عن وجوه الإعجاز في نظم القرآن أستارُها)[4].

ومثلما كان لاشتغال المعتزلة بعلم الكلام وبالمناظرات الدينية تأثير في ربط البلاغة بهذه الأمور جميعها، وعدّها السلاحَ الأول فيها؛ كان لذلك أيضا تأثير في طبيعة الدراسات البلاغية والنقدية التي قام بها المعتزلة، ولا سيما في أبحاث القرآن الكريم، والحديث عن إعجازه. وتفسير ذلك أن المعتزلة - كما رأينا من استقراء مجهوداتهم في هذه القضية - لما بحثوا في القرآن بحثا مجردا عن الغرض الكلامي أو الديني، فقد انصرفت معظم جهودهم إلى دراسة الآيات المتشابهات، وهي التي تخالف مبادىء الاعتزال، فحاولوا تأويلها بما يوافق هذه المبادىء، وانصرف جزء آخر من دراستهم إلى تلك الآيات التي وجَّه إليها الطاعنون بعض الشُّبَه والمغامز، فدافعوا عنها، وذادوا هذه المطاعنَ بالحجج والأدلة البلاغية. وهي - كما

(١) الحيوان: ١/٤٧.
(٢) الحيوان: ١/١٥٤.
(٣) الصناعتين: ١، ٢.
(٤) التلخيص: ٢، وانظر مفتاح العلوم للسكاكي: ٣.

هو ظاهر ـ مسائل تمليها روح الكلام والجدل، ولا تمليها الروح المجردة الخالصة لدراسة القرآن، وبيان إعجازه وأسرار تفوقه. وحتى تلك الآيات التي درس فيها المعتزلة بعض الأسرار البلاغية كالإيجاز أو التكرار أو الإعادة، أو غيرها، إنما كان الدافع إليها، في غالب الأحيان، روح الجدل، والخصومة بين المعتزلة وأعداء الدين؛ فقد كانت هذه الظواهر الأسلوبية ـ في زعم بعض الملاحدة والمتشككين ـ نقاط ضعف في الكتاب الكريم، فمضى المعتزلة يردون عليهم ويجادلونهم فيها.

وتكاد تكون رسالة الرماني (النكت في إعجاز القرآن) ـ في نطاق ما تبقى لدينا ـ هي الدراسة الوحيدة لإعجاز القرآن الكريم دراسة مستقلة عن الغرض العقدي الكلامي، وعن روح الجدل والمناظرة. وجمعت دراسة الزمخشري في الكشاف بين الغرضين معا: الغرض الكلامي الاعتزالي، والغرض البلاغي المجرد في بيان إعجاز القرآن، والكشف عن أسراره ونكاته؛ فقد دافع الزمخشري في كشافه عن آراء الاعتزال، وأوّل الآيات المتشابهات وصرفها عن وجهها، وسخّر البلاغة لذلك تسخيرا ماهرا ذكيا، ولكنه استطاع في مقابل ذلك أن يدرس الإعجاز القرآني دراسة موسّعة شاملة قائمة على التطبيق العملي، والإشارة إلى المواطن الجمالية في أماكنها الحقيقية.

بل إن المعتزلة ـ كما نعرف ـ قد سخروا البلاغة في أكثر الأحيان لخدمة عقيدتهم الكلامية، واتخذوا منها سلاحا أساسيا في تأويل ما تشابه من الآي، فدل ظاهره على خلاف ما كانوا يعتقدون. وهكذا نشأت البلاغة في جو كلامي فارتبطت بالغرض الديني العقدي منذ البداية، ولم تستطع التخلص منه، مما ضيّق النظرة إليها. ونظن ظنا أنها لو استطاعت أن تتحرر من هذا الغرض، وألا تظلّ محصورة في إطاره لانطلقت الى آفاق أرحب، ولآتت ثمرا أكثر وخيراً أعم في دراسة ألوان الكلام المختلفة.

ب ـ وكان من أثر ارتباط البلاغة بالعقيدة والكلام، واتصالها بروح الجدل والمناظرة، نتيجة أخرى ترتبت على ذلك، وهي **أنه لم تتضح في دراسات**

المعتزلة للألوان الأدبية التي كانت معروفة لـديهم وقتـذاك الخصـائـص النوعية لكل لون، والسمات والمعالم التي تميزه من اللون الأدبي الآخر، فقد كانت كثير من المقاييس البلاغية أو النقدية التي تحدثوا عنها تصلح لهذا الفن مثلما تصلح للآخر. فقد قررت صحيفة بشر مثلا مجموعة من المسائل والقضايا تصلح للشعر مثلما تصلح للخطابة. منها اختيار الأوقات التي يسمح فيها القول، والابتعاد عن إتعاب الذهن، وإجهاد الخاطر. ومنها مجانبة الغريب، والابتعاد عن التوعر، والملاءمة بين الألفاظ والمعاني، ومراعاة التناسب بين المقام والمقال، أو مراعاة مقتضى الحال. وكذلك الشأن في كثير من الأمور البلاغية التي تحدّث عنها الجاحظ، فيما يتعلق بالألفاظ والمعاني. وبذلك اقتربت الحدود بين الفنون الأدبية المختلفة، وكادت تنعدم الفوارق بينها، وكما كانت الخطابة عند المعتزلة وسيلة من وسائل الإقناع والجدل كان الشعر كذلك، فقد اتخذ منه المعتزلة سلاحا في الرد على الخصوم والمخالفين من أصحاب الفرق والمذاهب الأخرى. اتجَه بشر في أشعاره إلى الرد على أهل المقالات والنِّحل من خصوم المعتزلة، وقد ذكر الجاحظ أنه لم يكن أحدٌ أقوى على الخمّس والمزدوج منه[1] وذكر ابن المرتضى أن له مزدوجة ردّ فيها على جميع المخالفين للمعتزلة بلغت أربعين ألف بيت[2]. كما كان للنظام أيضا شعـر كثير أدخل فيه الجدل والكلام، وطبعه بطوابع المتكلمين. كما كان أبو العباس الناشىء شاعرا غزير الشعر، وقد خصّص قدرا كبيرا منه لعلم الكلام، والرد على خصوم المعتزلة ومبادىء العدل والتوحيد. وهكذا كان يمكن للشعر عند المعتزلة أن يؤدي ما تؤديه الخطابة من جدل ومناقشة ومناظرة للخصوم ورد عليهم. وبذلك اقتربت المسافة بين هذين اللونين، وتداخلت الحدود بين الشعر والخطابة، أو بين الشعر والنثر بصورة عامة الى الحد الذي اصبحنا نسمع فيه - كما يقول إحسان عباس - الثناء على قصيدة عبيد بن الأبرص مثلا بأنها أحرى أن تسمى (خطبة بديعة)[3].

(١) أمالي المرتضى: ١/١٨٧.

(٢) انظر العصر العباسي الأول لشوقي ضيف: ٤٢٧.

(٣) تاريخ النقد: ٦١.

وإذا كان الجاحظ قد نقل عن أبي داود بن حَريز قوله في تعريف الخطاب « رأس الخطابة الطبع، وعمودُها الدُّربة، وجناحاها رواية الكلام[١] . . » فإن هذا الكلام يكاد يكون هو نفسه ما نجده في تعريف الشعر عند القاضي الجرجاني في القرن الرابع حيث يقول: (الشعر علم من علوم العرب، يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدُّربة مادة له، وقوة لكل واحد من أسبابه)[٢].

وهكذا قيّدت المؤثرات الدينية والكلامية نظرة المعتزلة إلى البلاغة،فارتبطت بهذه الأمور، وكان من نتيجة ذلك تداخل الحدود بين الألوان الأدبية. ويرى بعض النقاد أن مثل هذا الاتجاه سوف يؤدي بالضرورة إلى طغيان النظرة المنطقية للغة، وسوف يؤدي (إلى الانصراف عما في طبيعة اللغة من قوة خيالية وبما هنالك من روابط تجعل اللغة أوثق اتصالا بالشعر منها بالمنطق. كما لا يخفى أن مثل هذه النظرة سوف تجنح بالبلاغيين والنقاد إلى العناية بالكشل الخارجي، فإذا نظروا للشعر نظروا فيه إلى ما يتصل باللفظ دون المعنى)[٣].

حـ - ونستطيع أن نميّز من سمات المعتزلة أيضا مجموعة من الظواهر النقدية التي عرضنا لها خلال السياق التاريخي لجهود المعتزلة، والتي يمكن أن تكون أثرا من آثار حرية التفكير والاحتكام إلى العقل.

ولعل من ذلك موقفهم من القديم والحديث، حيث قضى العقل - الذي يؤمن بوجود الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء مجردة - بأن الزمن لا يصلح مقياسا للحكم على الشعر. وكان هذا ردا على نظرة المتعصبين إلى القديم، ولا يجوز أن يفْضُل القديمُ الحديث لمجرد قدمه، وإنما ينبغي - في حكم العقل - الانتصار للجيد سواء أكان قائله قديما أم محدثا. هاجم الجاحظ من يستسقطون أشعار المولدين ولا حجة لهم إلا حداثتها، وفضل بعض أشعار أبي نواس وبشار وغيرهما

---

(١) البيان: ١/٤٤.

(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه: ١٥.

(٣) انظر قضايا النقد الأدبي لمحمد زكي العشماوي: ٢٦٨.

على بعض أشعار المتقدمين. وابن جني لم يفرق بين القدماء والمحدثين مثلا في الحكم على ما يقع في أشعار كل منهما من ضرورات شعرية، وأنكر التعسف في الحكم على المحدثين وغفران ذلك للمتقدمين، فالعقل هو الذي يحكم على الحسن والقبيح في كلتا الحالتين، ومن ثمّ أباح للمحدثين أن يقيسوا كلامهم على كلام من تقدمهم. وعلى الرغم من أن ابن جني قد اعتنق هذه النظرة - كما ذكرنا قبل قليل - رغبة في التوسع اللغوي الذي يساعدهم على التأويل، ويسهل لهم الطريق إليه، الا أن هذا قد اعطى الشعراء المحدثين كثيرا من الحرية، ورفع عنهم جزأ من العنت الذي كان جاثما فوق صدورهم بسبب نظرة المتعصبين للقديم، الذين لم يكونوا يعطون الشاعر المحدث حرية واسعة في استعمال اللغة، والانطلاق في التعبير. كما نجد بعض المعتزلة يحتجّون بشعر المحدثين مثلما يحتجون بشعر القدماء. نقل السيوطي عن الزركشي قوله: «وقع في كلام الزمخشري وغيره الاستشهادُ بشعر أبي تمام، بل في الإيضاح للفارسي، ووجّه بأن الاستشهاد بتقرير النَّقَلة كلامَهم، وأنه لم يخرج عن قوانين العرب. وقال ابن جني: يُستشهد بشعر المولّدين في المعاني كما يُستشهد بشعر العرب في الألفاظ[1].

وبذلك كانت نظرة المعتزلة إلى قضية القديم والحديث منطلقا لأن يسلك الحكم على الشاعر طريقا وسطاً، لا فضل فيه لقديم على حديث؛ لأنه لا دخل لعنصر الزمن في هذا الأمر.

وقد يكون من آثار النظرة المنطقية العقلية إلى الأمور إلحاح المعتزلة منذ البداية على **مبدأ التخصص في الفنون والعلوم**، وأن يكون لكل صناعة رجالها المختصون الذين يُقبل حكمهم، ويرجع إلى آرائهم في قبول الأحكام أو رفضها. وعلى الرغم من أن أصداء هذا الرأي كانت معروفه في البيئة الأدبية قبل المعتزلة وغيرهم؛ فقد ردّ أبو نواس ذات مرة على أبي عبيدة في تفضيله الفرزدق على جرير، وخالفه في ذلك، وبيّن للحاضرين أن الشاعر أعرف بنقد الشعر ممن

---

(١) المزهر: ٥٩/١.

لا يقولـه. ورد البحتري أيضـاً على ثعلـب في تفضيلـه مسلماً على أبي نـواس، وذهب إلى مثل ماذهب إليه أبو نواس قبله، إلا أن القضية كانت قائمة في حدود ضيقة، لأنها محصورة بين قائـل الشعر وناقده. ولكن المعتزلة قد استفادوا من هذه الملاحظات، فوسّعوا مدلول هذه النظرة حينما نقلوها من مجال الشعراء إلى مجال العلماء بصورة عامة. فهؤلاء أنفسهـم يتفـاوتـون في الاختصـاصـات. فالنحوي أو اللغوي قد لا يحسن نقد الشعر مثلما يحسنه الأديب الكاتب مثلا. ألمح إلى ذلك إلماحاً عابراً عمرو بن عبيد في مناقشة له مع أبي عمرو بن العلاء اللغوي، حينما تناقشا في مسألة كلامية، تتعلق بالوعد والوعيد، ثم راح أبو عمرو يتحدث عن الشعر فقال له عمرو: «لقد شغلك الإعراب عن معرفة الصواب» ومضى يبيّن له معنى الشعر الذي يقوم على المبالغة والتزيد في بعض الأحيان، وأن الشاعر قد يكذب ويصدّق، وقد يقول الشيء وخلافه، وليس الحال كذلك في كلام الله الذي وازن أبو عمرو بينه وبين الشعر لوقوعه على شاهد شعري يؤيد رأيهم. فكلام الله لا يجوز فيه خلف أو كذب كما يجوز ذلك في الشعر[١] ثم نلمح هذا بصورة أصرح عند ثمامة بن الأشرس الذي يعترض على يحيى بن أكثم القاضي الفقيه لتعرضه للإجابة على سؤال ألقاه المأمون عن العشق وماهيته، وحاول أن يتكلم فأسكته ثمامة، وأفهمه أن هذا ليس من اختصاصه، وإنما له اختصاصه الذي لا ينازع فيه وقال له: «أنت بمسائل الفقه أبصر منك بهذا الباب. ونحن بهذا أجدر، فلما طلب منه المأمون أن يأتي بما عنده أبدع وأطرب، حتى قال له المأمون: في هذا وأبيك الجواب[٢] وتوسع النظام بعد ذلك في الحديث عن الاختصاص مستفيدا مما كان ذكره ابن سلام من كلام منظم عن هذا الموضوع. فذكر أن المرء - مهما بلغ تمكنه - لا يمكن أن يلمّ بجميع العلـوم والمعارف، ولذلك ينبغي أن يصرف اهتمامه إلى شيئين أو ثلاثة على الأكثر، ولا ينزع عن الدرس أو المطارحة فيهما حتى تستمكن له المعرفة والتضلع منهما.

---

(١) تاريخ بغداد: ٦/١٤٦ - ١٤٧.

(٢) المصدر السابق نفسه.

وتحدّث الجاحظ عن الاختصاص أيضا، وأرجع المعرفة بعلم الشعر ونقده إلى الأدباء والكتاب، وخص الأصمعي بمعرفة غريبه، والأخفش بمعرفة إعرابه، وأبا عبيدة بمعرفة الأخبار والأيام والأنساب. وردد الصاحب بن عباد آراء الجاحظ وشايعه عليها. ثم جاء الزمخشري فتحدّث عن هذه الظاهرة كذلك، فخص البليغ المتمكن من علمي المعاني والبيان بالقدرة على تفسير القرآن، وبيان سر النظم والتأليف، بينما لا يقدر على ذلك الفقيه أو حافظ القصص، أو المتكلم، أو الواعظ، او النحوي، أو اللغوي مهما بلغ من تفوق كلٌّ منهم في مجاله، إذا لم يتمكن من هذين العلمين، ويجِدْ أصولها، لأنهما أصلان ضروريان لبيان إعجاز القرآن الكريم، وسرِّ تفوقه.

وهكذا يكون المختص في مقياس العقل عند المعتزلة مقبول الحكم، مسموع الرأي، لأنه حكم صاحب الأمر والخبير فيه.

٣ ـ أثر المعتزلة وإضافتهم للموروث

كان ظهور المعتزإإيذاناً نا بمولد مدرسة فكرية نشيطة ذات أثر مهم في الفكر العربي الإسلامي. وذلك أنها مدرسة مثقفة واعية. وكانت مزودة بكثير من الأسلحة التي تجعل منها مصدراً لآراء جديدة متحررة، فقد جمعت بين ألوان متعددة من الثقافات، وفنون شتى من المعارف والعلوم: عربية وأجنبية، فكانوا بذلك أكبر عامل من عوامل امتزاج الثقافات المختلفة من نواحٍ متعدده. وهي مدرسة فكرية منفتحة أخذت نفسها بثقافة عربية أصيلة، وتضلّعت منها تضلعا شديداً، ثم لم تكتفِ بذلك، بل أضافت إليها ألوانا متعددة من الثقافة الأجنبية، فطلبت ما عند الأمم الأخرى من آراء وأقوال في البلاغه والبيان وطرائق القول، وعنيت بالفلسفة والمنطق بصورة خاصة. وقد استطاعت أن تتمثل هذه الألوان الثقافية جميعها تمثلا واضحا دون أن تفقد شخصيتها العربية الأصيلة، أو تهدر وجه البيان العربي. فقد بقي هذا البيان على أيديها مشرقا ناصعا، بل هو قد ازداد خصبا وثراء، وأخذ يمضي إلى شيء كثير من الدقة والعمق والتحديد،

فقد كانت عقول هذه الطائفة من المتكلمين التي نظمتها الفلسفة تنظيما منطقيا، ووجهتها التوجيه العلمي الصحيح، مهيئة للخوض في مسائل البلاغة والبيان، وتنظيم القول فيها.

أضف إلى ذلك أن إتقان هذه المسائل البيانية، والتضلع من بحثها ودراستها كان أمرا لا بد منه لهؤلاء القوم في خصوماتهم ومواقفهم الجدلية مع الخصوم والأقران؛ لأن البلاغة ـ كما سبق أن بيّنّا ـ وسيلة مهمة من وسائل الإقناع، وسلاح رئيسيّ في المناظرة والجدل، ولذلك أكبَّ المعتزله على العناية بها إكبابا، وانصرفوا إلى بحث مسائلها وتنظيم القول فيها. وهم في بحثهم قوم متحررون منفتحون على نوافذ متعددة ووجهات نظر مختلفة. لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين والنحويين مثلا، يعتدون بالقديم، والمثل الموروث، ولا يبيحون الخروج عليه أو التحرر منه، وإنما أخذوا أنفسهم بحظ كبير من الحرية الفكرية، والجرأة في التعبير، والصراحة في القول. تلك الجرأة التي رأيناها تغضب قوما كثيرين من أهل السنة وأتباع السلف. وإذا كانت غزارة ثقافتهم واطلاعهم على آراء الأمم الأخرى في مسائل البلاغة والبيان قد وسَّعت عقولهم، ونظَّمتها وأعدتها لوضع الكثير من المصطلحات البلاغية، فإن لمذهبهم الديني الكلامي أيضا أثرا واضحا في ذلك. فقد كان مذهبهم القائم على تأويل كل ما يتعارض معه، وصرفه عن ظاهره، والتماس وجه بلاغي أو لغوي له؛ يدفعهم دفعا إلى توسيع كثير من المدلولات البلاغية القديمة، وإلى وضع مصطلحات جديدة.

ففي البيئة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات البلاغية كمصطلح **مراعاة مقتضى الحال، وموافقة المقام للمقال** وربما يكون المعتزلة قد استعاروه من أفلاطون أو أرسطو، ومضوا يكثرون من الحديث عنه، ويشرحونه شرحا مستفيضا، حتى أصبح فيما بعد تعريفا شبه جامع مانع للبلاغة كلها. وفي بيئة المعتزلة ولد مصطلح **المجاز**، وأخذ في التحدد والتبلور. وقدم الجاحظ أول تعريف دقيق **للاستعارة** بأنها (تسمية الشيء بإسم غيره إذا قام مقامه) والذي أخذ به كثير من البلاغيين الأوائل كابن قتيبة، والمبرد وابن

المعتز، وظل شائعا فترة طويلة حتى جاء عبد القاهر الجرجاني، فحدد هذا المصطلح تحديداً منطقياً دقيقاً. وكان الجاحظ أول من تلَقف **مصطلح (البديع)** من أفواه الرواة، ودونه في كتابه. وهو الذي وضع مصطلح **(المذهب الكلامي)** الذي نقله ابن المعتز عنه. ثم شاع عند البلاغيين بعد ذلك. والمعتزله أول من تحدث في موضوعات **(الخبر والإنشاء) (والصدق والكذب)** لحاجتهم إليها في الجدل والمناظرة، ووضعوا لكل منها تعريفا، وبينوا أقسامه وألوانه. والجاحظ المعتزلي أول من توسع في الحديث عن **الألفاظ، ومخارج الحروف**، وتنافرها أو تلاؤمها، وما يشترط في اللفظة الفصيحة من خلو من التنافر والوحشية والغرابة، واشترط لفصاحة الكلام المركب خلّوه من التنافر أيضاً، وبعده عن التعقيد، والتحام أجزائه. وأثار ملاحظات قيمة حول النطق والأصوات، وعيوب اللسان والأسنان، فذكر الحروف التي تقع فيها اللثغة عند النطق، وذكر كثيرا من أسمائها كالفأفأة والتمتمة، واللّفَف.. الخ، وتعرض لتأثير الأسنان وسقوطها في النطق، وغير ذلك من الملاحظات التي أصبحت تدرس فيما بعد في علم الأصوات. وأذاع المعتزلة **مصطلح (النظم)** وراح يثْرَى مدلوله على أيديهم شيئا فشيئا، حتى استوى على يدي عبد الجبار ناضجاً مثمراً، وتلقَّفه منه عبد القاهر الأشعري، فشرحه وعمَّقه ووسَّع مدلوله، حتى غدا نظرية متكاملة طبَّقها الزمخشري تطبيقا شاملا في تفسيره للقرآن الكريم، وأصبحت نظرية النظم فيما بعد عماد درس الإعجاز القرآني وبيان أسراره. والجاحظ المعتزلي أول من تحدث عن **السّرقات الشعرية**، فبيَّن أن هناك معاني عامة يشترك الناس في معرفتها والأخذ بها، وهي ليست من كبير المساوىء أو العيوب التي يؤاخذ بها الشاعر؛ لأنها مما لا يكاد يعرى منه أحد، فالناس ما يزالون يستعينون بأفكار بعضهم بعضا. وقد ذاعت نظرية الجاحظ هذه فيما بعد، وأصبحت ركنا مهما في دراسة قضية السرقات الشعرية. ووضع الرماني **لإيجاز (القصر)** هذه التسمية، كما أشار إلى ذلك ابن سنان الخفاجي، وأضاف الزمخشري في كشافه كثيرا من المصطلحات البلاغية **كمصطلحي (الترشيح والتجريد)** في الاستعارة، وأشار

إلى نوع من الاستعارة يستعار فيها النقيض وهو ما عرف فيما بعد باسم **(الاستعارة العنادية)** وأضاف علاقات **جديدة للمجاز المرسل،** كعلاقة اعتبار ما كان، واعتبار ما سيؤول إليه الشيء، وعلاقة المسببية، فساهمت هذه الإضافات جميعها في اكتمال الشعب والفروع المختلفة لنظريتي المعاني والبيان.

وفضلا على هذه المصطلحات البلاغية الكثيرة التي عرضنا نماذج منها على سبيل التمثيل لاالاستقصاء ،والتي كانوا أصحاب الفضل في إضافتها إلى البلاغة العربية، أذاع المعتزلة أيضا بعض المفاهيم والآراء البلاغية والنقدية، وساهموا في إشاعتها في التاريخ الأدبي.

أذاعوا **فكرة تغليب اللفظ على المعنى،** أو الشكل على المضمون، أو الصورة على الفكرة، لما ارتبط به ذلك عندهم من ملابسات كلامية وغيرها مما سبق أن توقفنا عنده. وقد رأينا ما كان من تأثير نظرية الجاحظ في النقاد العرب الذين جاؤوا من بعده، والذين مالت غالبيتهم - بوحي من آراء الجاحظ - إلى تفضيل اللفظ على المعنى. وأساء بعضهم فهم الجاحظ أحيانا، فراح يهدر المعنى على حساب اللفظ. وأذاع المعتزلة أيضا **فكرة ان اللغة اصطلاح** وتواضع، وليست توقيفاً من الله تعالى، وفي بيئتهم ولد الحديث عن هذه القضية كما حدثنا ابن تيمية. وأشاع المعتزلة مبدأ **التأويل،** وهو مبدأ قديم أخذت به الفرق الإسلامية على اختلاف مشاربها واتجاهاتها، ولكن المعتزله كانوا أكثر الناس استخداما له، واعتمادا عليه في سبيل خدمة أغراضهم المذهبية، ففتحوا بذلك باب التأويل على مصراعيه لمن جاء بعدهم، وجرّؤوا الناس على اقتحامه، والولوج فيه بعيدا عن روح التورع أو الحذر، التي كان يتسم بها السلف المتقدمون. وشاعت على أيدي المعتزلة أيضاً تلك الفكرة التي تحدثنا عنها فيما سبق وهي ارتباط **البلاغة بالغرض الكلامي الديني،** حتى كادت تنحصر مهمتها في بيان إعجاز القرآن، واكتشاف دقائق الذكر الحكيم.

ومنذ فترة مبكرة اختلطت في مباحث المعتزلة **مسائل النقد بمسائل البلاغة**

ولم يتمايز الفرق بينهما، وقد شاعت هذه النظرة أيضاً على أيديهم، ولعلهم - كما يقول شوقي ضيف - «كانوا السبب في أن النقد الأدبي لم يتميز من البلاغة تميزاً تاما، بل ظل دائما ممتزجا بها. وحتى في النقد المقارن عند الآمدي وأمثاله كان النقاد يناقشون الشعراء، ويوازنون بينهم على أسس بلاغية. وبذلك استمر العرب على مر القرون لا يفرقون بين النقد والبلاغة حتى طلع عليهم العصر الحديث»[1].

وأما الأثر الذي تركه المعتزلة فيمن جاء بعدهم فقد كان أثرا عميقا. نجد صدى حديث بشر عن تخير الأوقات التي يسمح فيها القول، والابتعاد عن اعتصار القريحة إذا لم تسعف، في وصية أبي تمام لتلميذه البحتري، حينما أوصاه على نحو ما أوصى بشر أولئك التلاميذ بقوله له: (تخير الأوقات وأنت قليل الهموم، وصفرٌ من الغموم.. وإذا عارضك الضجر فأرحْ نفسك، ولا تعمل إلا وأنت فارغُ القلب[2] كما أخذ ابن قتيبة أصداء هذه الفكرة في مقدمته على الشعر والشعراء، فبسطها وأطال في شرحها، فتحدث عن الدواعي التي تحمل على قول الشعر، والأوقات التي يعتاص فيها الكلام على الأديب، وذكر العلاج لذلك، فنصح الأديب بأن يخرج إلى الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي[3]. كما ظلت عبارات بشر التي توسَّع فيها الجاحظ عن الألفاظ والمعاني، ووجوب مراعاة التشاكل والملاءمة بينهما هي المصدر الأول للبلاغيين والنقاد الذين جاؤوا بعد ذلك عند الخوض في هذه المسألة. وأما الجاحظ فقد تركت كتاباته آثارها وبصماتها في جميع من جاء بعده، فقد جمعت كتبه مادة غزيرة للبيان العربي، وسجَّلت أو كانت جميع الملاحظات التي كانت تدور على ألسنة المتقدمين حول الفصاحة والبلاغة وطرائق القول، مما يتيح للمرء - من خلال

---

(١) النقد: ٥١.

(٢) انظر وصية أبي تمام في تحرير التحبير: ٤١٠ وفي زهر الآداب: ١٢١.

(٣) الشعر والشعراء: ٧٨ - ٨١.

كتابات الجاحظ ـ أن يأخذ فكرة واضحة عن تصور العرب للبيان حتى منتصف القرن الثالث الهجري. ولم يكن الجاحظ مدّونا او جامعاً لهذه الملاحظات البلاغية فحسب، بل هو قد تعقّبها بالشرح والتفسير، وأضاف إليها ـ كما رأينا ـ الكثير من الاصطلاحات والتعريفات التي أصبحت أساس البلاغة والنقد المنظم الذي ظهر فيما بعد في القرنين الرابع والخامس. فقد استفاد ابن قتيبه من حديث الجاحظ عن قضية القديم والحديث، فسلك مثله ذلك المسلك المعتدل الذي لم يفضل فيه قديما على محدث، وحمل مثله على أولئك المتعصبين للقديم الذين ينظرون إليه بعين الجلالة لتقدمه [١]. وأخذ كلامه عن وجوب مطابقة المقام للمقال، فدعا الكاتب إلى التزام ذلك، وإنزال ألفاظه على قدر الكاتب والمكتوب إليه، فلا يعطي خسيس الناس رفيع الكلام، ولا رفيع الناس وضيع الكلام.

كما أخذ ابن قتيبة رأي الجاحظ في الإيجاز والإطناب فربطها مثله بالمقامات ومناسبتها لها. فللإيجاز موضع يحسن فيه، وللإطناب موضع يحسن فيه [٢].

وأقبل ابن المعتز على بيان الجاحظ، فاستفاد من تدوينه للبديع، وحديثه عن شعرائه كبشار بن برد ومسلم والعتابي وغيرهم، ولعل ذلك هو الذي أوحى إليه بوضع كتاب البديع الذي يعدّ أقدم مبحث في التاريخ لهذا الفن، واستعار منه مصطلح المذهب الكلامي. واستفاد ابن طباطبا كثيرا من أقوال بشر والجاحظ عن مشاكلة الألفاظ للمعاني، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال. فدعا إلى إيفاء كلّ معنى حظه من العبارة، وإلباسه ما يشاكله من الألفاظ، ودعا الشاعر إلى أن يُعِدَّ لكل معنى ما يليق به. وذكر أن للمعاني ألفاظاً تشاكلها، فتحسُن فيها، وتقبح في غيرها. واستعار عبارة الجاحظ بأن الألفاظ للمعاني كالمعارض للجواري [٣].

(١) الشعر والشعراء: ٦٣.
(٢) أدب الكاتب: ١٦.
(٣) عيار الشعر: ٤ ـ ٨.

وجمع أبو هلال تعريفات الجاحظ للبلاغة في صدر كتابه الصناعتين، ومضى يشرحها، ويعقب عليها تعقيباً ساير فيه الجاحظ، وهو كذلك ينسج على منواله في الحديث عن الخطابة وصفات الخطيب الجيد، وهو مثله يخلط بين البلاغة والخطابة، وكثيرا ما يستعمل إحداهما في معنى الأخرى [1].

وتأثر ابن وهب بآراء الجاحظ تأثرا واضحا، ونقل كثيرا منها. وحذا حذوه في علاجه لبعض الموضوعات. فقد تحدث ابن وهب عن الخطابة، وصفات الخطيب، على نحو ما فعل الجاحظ في بيانه، فأشار إلى جهارة صوته، وحلاوة نغمته، وتحدث عن حَصَر الخطيب، والإرتاج عليه، وعن عيوبه كالتنحنح والسعال والعبث باللحية، وعن مميزات الخطيب، كسعة الأشداق، ووضوح مخارج الحروف، وطول اللسان، وسلامته من العيوب التي تشين: كاللثغة والفأفأة والتمتمة، والحبسة واللفف، وهي جميعا من المسائل التي تحدث عنها الجاحظ كما نعرف، واستشهد بكثير من الأشعار والأقوال التي استشهد بها قبله [2]. وأخذ برأيه في وجوب مطابقة الكلام للسامعين، ولذلك لا يجوز مخاطبة الناس بألفاظ المتكلمين، وتبني فكرته عن وجوب حكاية النوادر بألفاظها، وعلل لذلك بمثل ما علل له الجاحظ «فإنه متى حكاها الإنسان على غير ما قالوا خرجت عن معنى ما أريد بها، وبردت عند مستمعها، وإذا حكاها كما سمعها، وعلى لفظ قائلها، وقعت موقعها وبلغت غاية ما أريد بها [3]».

وأخذ الباقلاني من الجاحظ فكرة أن نظم القرآن خارج عن المعهود المألوف من نظام كلام العرب، ومباين للمألوف من أساليب الكلام المعتاد عندهم، فلا هو شعر، ولا هو كلام مسجع، واستفاد أيضاً من ملاحظات الجاحظ عن صلة الشعر بالقرآن، فخصّص فصلا نفى فيه الشعر عن القرآن [4].

---

(١) الصناعتين: ١٦ - ٢٨.

(٢) انظر البرهان: ١٦٧ - ١٧١.

(٣) البرهان: ٢٠١.

(٤) إعجاز القرآن: ٨١ - ٨٨.

ويتأثر التوحيدي أيضا بآراء الجاحظ ومنحاه في معالجة بعض المسائل، فيتحدث عن البلاغة، ويسوق أقوال الناس فيها من عرب وأجانب، ويورد بعض تلك الأقوال التي سبق أن سجلها الجاحظ قبله [١] ويستخدم آراءه في رد بعض هذه الأقوال، كرده مثلا على من قال: إن البلاغة هي الإفهام، ومن قال: إن من عبر عن نفسه بلفظ ملحون أو محرف وأفهم غيره فقد كفى [٢]. ويؤيد رأيه في وجوب حكاية الملح والنوادر بألفاظها وإن كانت ملحونة [٣].

واستفاد ابن سنان الخفاجي كثيرا من ملاحظات الجاحظ عن تلاؤم الألفاظ والحروف، وعن المتنافر والمتلائم، وعن الوحشية والغرابة، واستطاع أن يبني من هذه الملاحظات جميعها، ومما أضاف إليها، نظرية في الفصاحة التي قسمها إلى نوعين: فصاحة في الألفاظ المفردة، وفصاحة في الألفاظ المركبة، وكانت كتابة الجاحظ هي المورد الأول الذي اغترف منه الحديث في هذه المسائل جميعها.

تلك أمثلة ونماذج لتأثير الجاحظ في كتابات من جاء بعده، توضح لنا كيف ظلت آراء الجاحظ معينا يغترف منه جميع البلاغيين والنقاد بعد ذلك.

كما تركت آراء الرماني أثرا شديد الوضوح فيمن جاؤوا بعده، فقد نقل العسكري كلام الرماني جميعه عن التشبيه، وتحدّث عن أجوده وأبلغه، وهو عنده على أربعة وجوه نقلها بشواهدها عن الرماني: أحدها: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة.. إلى آخر الوجوه التي ذكرها الرماني في رسالته [٤] وكذلك فعل في باب الاستعارة، فقد حدّها أولا بتعريف الرماني لها، ثم مضى يستشهد بمعظم أمثلته القرآنية، وشرحها، وعلق عليها، بما يكاد يكون عبارة الرماني نفسه [٥].

---

(١) البصائر والذخائر: ١/٣٦٦.

(٢) الإمتاع والمؤانسة: ١/١٠٣.

(٣) البصائر والذخائر: ١/١٠٥.

(٤) الصناعتين: ١٤٥ - ١٤٨.

(٥) الصناعتين: ٢٧٤ - ٢٨٢.

وقد سبق أن بيَّنا كيف تأثر العسكري بنظرة الرماني خاصة والمعتزلة عامة في حسِّيَّة المجاز، وتوقف عند هذه الفكرة، طويلا ملحا على فكرة التقديم الحسي في المجاز. وأخذا الباقلاني برأي الرماني في السجع، فنفاه عن القرآن، كما أنه في وصفه لبلاغة القرآن بأنها في الذروة، وأن القرآن يسمو فوق مستوى البشر، إنما يتأثر في ذلك بما ذكره الرماني من تقسيم البلاغة إلى ثلاث طبقات جعل القرآن في أعلى طبقة منها.

واعتمد ابن رشيق في كلامه عن البيان على ما كتبه الرماني. ونقل جزءا كبيرا من حديثه [١].

واستفاد ابن سنان من حديث الرماني عن الاستعارة، فنقل عنه تعريفها وشرحه، وطبقه على قوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ ونقل عنه أيضا أن الاستعارة أبلغ من الحقيقة، والفرق بين التشبيه والاستعارة، ومضى يذكر لها شواهد من القرآن الكريم استمدها من الرماني [٢] كما استفاد من حديثه عن الإيجاز، ومثّل له مثله بقوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ ومضى يقارنه بقولهم: (القتل أنفى للقتل) فرأى بينهما تفاوتا معنى يشرحه على نحو ما فعل الرماني، وتابعه أيضا في بيان سر بلاغة الإيجاز، وقسمه مثله إلى إيجاز قصر، وإيجاز حذف، وأخذ بقوله: إن التطويل عيب، والإطناب بلاغة [٣]. كما استفاد من حديثه عن التشبيه، وذهب مذهبه في أن الأصل في التشبيه أن يُخرج الأغمض إلى الأوضح بأن يشبه الخفي بالظاهر المحسوس المعتاد لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد، أو تشبيه الشيء بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه [٤].

وأما القاضي بعد الجبار فقد سبق أن بينا فيما مضى بما لا يحتاج ها هنا إلى فضل إيضاح تأثيره في عبد القاهر الجرجاني الذي بنى على آرائه المتناثرة نظرية

---

(١) العمدة: ١/٢٥٧ - ٢٥٨.
(٢) سر الفصاحة: ١٣٤ - ١٣٩.
(٣) سر الفصاحة: ٢٤١ - ٢٥٨.
(٤) سر الفصاحة: ٢٩٠ - ٣٠١.

النظم القائمة على توخي معاني النحو بين أفراد الكلام. هذه النظرية التي أصبحت فيما بعد ذات خطر وشأن عظيمين في البلاغة العربية.

وتترك كتابات الزمخشري أثراً بعيداً فيمن جاء بعده، فقد كان الكشاف ـ كما رأينا ـ حافزا للعلوي لكي يضع كتابه (الطراز) لشرح وتحقيق بعض المسائل البلاغية التي وردت فيه. كما تأثر بالكشاف السكاكي كثيرا، ونقل عددا من مسائله، وكان عمدة له في بحوثه الكثيرة المبعثرة في مفتاح العلوم (١).

وواضح من كل ما تقدم أن نشاط المعتزلة كان واسعا خصبا، وأن جهودهم في مجال البلاغة والنقد كانت طيبة مثمرة، فقد تحدثوا في عدد من الموضوعات والمسائل. وطرقوا قضايا كثيرة، وإن كانت القضية الأساسية الكبرى التي شغلت اهتمامهم هي قضية القرآن، وما تفرع عنها من مسائل الإعجاز وغيرها. ولكنهم فوق ذلك لم يدعوا قضية من قضايا النقد والبلاغة إلا أدلوا بدلوهم في الحديث عنها، وكان لهم أثر ملحوظ فيها، وكان أثرهم في البلاغة العربية واضحا متميزا فيما وضعوا من المصطلحات والتعريفات الكثيرة التي عرضنا نماذج منها، كما أشاعوا عددا من المفاهيم الأدبية في البيئة العربية، وكانت كتاباتهم بعد ذلك معيناً يغترف منه كل من جاء بعدهم، وقد عرضنا أيضاً نماذج من ذلك كله على سبيل التمثيل لا على سبيل الاستقصاء.

وقد أثار المعتزلة بظهورهم ضجة كبرى في الفكر العربي الإسلامي، وأشعلوا خصومة حامية بينهم وبين طوائف كثيرة، وخاصة أهل السنة والسلف، ولكنها ـ كما سبق أن أشرنا ـ لم تكن خصومة نقدية أو خصومة أدبية، فلم يكن الخلاف بينهم وبين أهل السنة مثلا خلافا حول مفاهيم بلاغية أو نقدية، ولكنه قبل كل شيء خلاف حول مسائل عقدية دينية، وقضايا كلامية، وكانت تسوق في طريقها أمورا وموضوعات بلاغية، كموضوعات المجاز ومدى الأخذ به، والعقل وغاية الحرية التي ينبغي أن يتمتع بها، وما مكانته بالنسبة للنقل

(١) انظر في ذلك كتاب البلاغة عند السكاكي لأحمد مطلوب: ٢٣٥.

والرواية؟ وموضوع التأويل وحدوده التي ينبغي أن يتوقف عندها ويدور في فلكها. وأما فيما عدا ذلك من أمور ومسائل نقدية عامة لا تتصل بالعقيدة والدين فإنها لم تكن تثير حفيظة شديدة عند أحد من الناس، ولم توجد جبهة معارضة تنفي هذه الآراء أو تشن عليها حملات معادية. بل كان الناس يسايرون المعتزلة في كثير من آرائهم، ويتأثرون بهم، ويأخذون عنهم كما رأينا.

وخلاصة الرأي أن المعتزلة مدرسة فكرية نشيطة اكتسبت الدراسات الأدبية على أيديها كثيرا من العمق والخصب وحرية الرأي والتفكير، وكان لهم فضل لا ينكر على الإسلام والمسلمين، وعلى الأدب العربي والفكر الإسلامي. قاموا بحق الإسلام في الدفاع عنه ضد خصومة وأعدائه، وكانوا فلاسفة مثقفين، فدرسوا الإسلام دراسة عقلية عميقة محاولين التوفيق بين الدين والفلسفة، والعقل والنقل، ولكنهم تركوا العقل ينطلق إلى غير مدى، فكان لهم شذوذ في الفكر، وجموح عن الحق في مسائل ليست بالقليلة، وتغليب للأهواء في مسائل أخرى. وذلك شأن من يطلق لعقله العنان.

خاتمة البحث ونتائجه الأساسية

وخلاصة البحث أن المعتزلة كانوا فئة نشيطة بين النقاد والبلاغيين العرب، وهم طائفة من المتكلمين وجدوا كفرقة في أوائل القرن الأول الهجري، وتكون مذهبهم على يدي واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين اختلفا ـ فيما يقال ـ مع الحسن البصري في شأن مرتكب الكبيرة، وخالفاه في الرأي، كما خالفا بعض الفرق الأخرى في هذا الأمر، واعتزلوا الأقوال جميعا، فأطلقت عليهم من يومئذ هذه التسمية. وقد تركز مذهب الاعتزال في خمسة أصول: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكانت هذه الأصول خلاصة ما كان يدور حوله الخلاف بين طوائف المسلمين المختلفة. ولم تكن الآراء والنظرات التي تكونت لدى المعتزلة عن هذه المسائل جديدة كل الجدة على المجتمع الإسلامي؛ فقد كانت بذور هذه الآراء منتشرة عند بعض الفرق الإسلامية الأخرى، وجاء المعتزلة فانتقوا من كل فرقة ما أعجبهم من أقوال ونظرات. أخذوا عن القدرية حرية الإرادة وسيطرة الإنسان على أفعاله، وأخذوا عن الجعد بن درهم قوله بخلق القرآن، ولكنهم طوروا هذه الآراء وأضافوا إليها، وعمقوا كثيرا من مدلولاتها، واستطاعوا أن يكونوا منها مذهباً دينيا كلاميا متكاملا تقود المسألة منه إلى الأخرى، ويستتبع الرأي في قضية رأيا في قضية أخرى. وقد اضطلع المعتزلة منذ أول أمرهم بمهمة الدفاع عن الإسلام، والردّ على خصومه من أصحاب الملل والعقائد الأخرى من غير المسلمين، أو من أصحاب الفرق الإسلامية المخالفين لهم. فاستلزم ذلك منهم ثقافة بأصول الأديان الأخرى واضطرهم أن يتعمقوا في دراسة الفلسفة والمنطق

اللذين كانا سلاحا مهما يشنه الأعداء والخصوم في وجه الإسلام، ليردوا على هؤلاء الأعداء بنفس السلاح الذي كانوا يتخذونه في الهجوم، فأكبوا على الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني ينهلون من منابعها، فعلّمهم البحث في هذه الأمور حرية الرأي والاعتماد على العقل اعتمادا شديدا يكادون يهدرون في سبيل الحرص على أدلته كل شيء. وكانت طبيعة دورهم الذي يؤدونه في الدفاع عن الإسلام، ومجادلة الخصوم، تدفعهم إلى العناية بفن القول وأمور البيان، لأن هذه الخصومة تستلزم قوما لسنين، ذوي قوة في الحجاج وقدرة على الكلام، ومن هنا كانت البلاغة أداة لا بد منها لهذه الطائفة وسلاحا لا غنى عنه، فعكفوا على العناية بمسائلها منذ فترة مبكرة جدا. وقد برع المعتزلة في البلاغة عمليا ونظريا؛ فهم لم يكونوا أصحاب نظريات ومؤلفات في علم البلاغة فحسب، ولكنهم كانوا فوق ذلك بارعين في مجال التطبيق العملي إذا أخذوا في القول.

وقد درسنا في الفصل الأول من الباب الأول جهود المعتزلة الأُوَل. توقفنا عند عمرو بن عبيد فرأيناه واعظا دينيا يتأثر حديثه عن البلاغة بهذه الروح الدينية؛ فترتبط عنده بالغرض الاعتقادي الديني، حينما يجعل مهمتها أشبه بالوعظ والإرشاد، فتؤدي بالإنسان إلى الجنة، وتنجيه من النار، ولكنه قدم إلى جانب هذا في تعريف البلاغة نظرات فنية ممتازة، وأعطى أقدم تعريف دقيق لها، فقال إنها (تخير اللفظ في حسن الإفهام) فركز بذلك على أهمية الصياغة في القول البليغ.

وأما بشر فقد كانت صحيفته من أبرز المصادر التاريخية القديمة التي تحدثت عن أمور البلاغة وأسسها حديثا منظما واعيا؛ فقد تناول فيها كثيرا من عناصر العمل الفني. تحدّث عن الألفاظ والمعاني، فدعا إلى البعد عن حوشي الألفاظ وغريبها، ونادى بالصلة بينهما، ومراعاة أن يكون كل منها شكلا للآخر. وتوسع في هذه المشاكلة حتى ربطها بالمقام. وتحدث عن شروط القافية الجيدة التي لا تكون قلقة ولا نافرة، وتحدّث عن الموهبه الأدبية وحظ الناس منها، وربط

الأدب بنفس المنشىء ووجدانه، فللفن أوقات يسمح فيها ويسخو، ولا يتأتّى الإبداع في كل حين. وقد كان لصحيفة بشر أثر كبير في تاريخ البلاغة العربية؛ فقد تناقل كثير من النقاد الآراء التي جاءت فيها، واستفادوا منها، وتوسعوا في مدلولاتها.

وأما النظّام فقد تحدّث في إعجاز القرآن الكريم، وأرجع سر هذا الإعجاز إلى ما فيه من إخبار عن المغيّبات، ولم يُقِرَّ له بالتفوق على ما عرف العرب من كلام بليغ، وعلّل عدم قدرتهم على معارضته بالصرفة التي تعني - في زعمه - أن الله هو الذي صرف همم الناس عن معارضته، ومنعهم ذلك، ولو تُركوا وشأنهم لكانوا قادرين عليها، والإتيان بما يماثل القرآن فصاحة وبلاغة. وأُثِرت للنظام مشاركة في تفسير القرآن، وهو فيه يكره التكلّف والانطلاق وراء الغريب في التأويل، ويهاجم المفسرين الذين يلتمسون مثل ذلك. وهو بسبب اعتماده الشديد على العقل، وجنوحه إلى حرية الرأي في القول؛ يرفض كثيرا من أقوال المفسرين، ويهاجمها، ويرد عليها، كما كان يحمله ذلك على كثير من الآراء الشاذة الضّالة، فيقف من الحديث وأصحابه موقفاً عدائياً شديداً، فيهاجم الكثير من رواة الحديث ممن كان بعضهم صحابة أجلاء دون توقُّر أو احترام.

وأما أبو العباس الناشيء فقد كان له كتاب اسمه «تفضيل الشعر» ولكنه كتاب مفقود، بين أيدينا نقول منه. منها حديث عن بعض أغراض الشعر، أو الدواعي والبواعث النفسية التي تدفع الشاعر إلى القول. وهي أقوال ذات طابع أدبي وإنشاء جميل. كما وقفنا عند بعض الآراء النقدية التي نثرها في شعره، فأشرنا إلى قصيدتين له تحدث فيهما عن بعض الأمور كاللفظ والمعنى، فدعا إلى الصلة بينهما، وإلى مراعاة الطبع في القول، والبعد عن التكلف، ونادى بالتزام بعض المبادىء والأصول في المديح والنسيب والهجاء والمراثي.

وتحدثنا في القسم الثاني من الباب الأول عن جهود الجاحظ البلاغية، الذي يُعَدّ أكبر أئمة البيان، حتى يرى بعضهم أنه مؤسس البلاغة العربية، وقد درسنا

الموضوعات البلاغية والنقدية التي تعرض لها الجاحظ، فتوقفنا عند قضية الخطابة التي تمثِّل دراسته لها، وما أولاها من اهتمام، ما كان لها من شأن في مناظراتهم وجدلهم. وقد وجدنا الجاحظ في البيان والتبيين لم يكد يدع كبيرة ولا صغيرة من مسائل الخطابة إلا تحدث عنها، فقد تحدّث عن هيئة الخطيب وشكله، وعن فضيلة البيان، وعيوب اللسان التي تعتري بيان المتكلم من عيّ وحصر، أو عيوب شكلية كالفأفأة والتمتمة واللثغة فتسيء إلى بيانه وتفسده، وتوقف طويلا عند الارتجال الخطابي، فقصره على العرب، وجعله إحدى فضائلهم الكبرى، وربط بين الخطابة وبين مراعاة مقتضى الحال، مستفيدا من إشارات بشر الى هذه المسألة، فالخطيب الجيد من يراعي أقدار المخاطبين وأقدار المقامات التي ينشأ القول فيها.

وتوقفنا عند دراسات الجاحظ القرآنية، فوجدناه يضع عددا من الكتب، ولكنها جميعا مفقودة لم يصل إلينا شيء منها، واستطعنا أن نلتمس منهج الجاحظ في دراسة قضية الإعجاز من خلال الملاحظات المنثورة في ثنايا كتبه الأخرى.

والقرآن عند الجاحظ معجزة كبرى للرسول، عليه السلام، تحدى العرب في بلاغتهم فلم يستطيعوا معارضته على الرغم من أنهم أهل لسن وبيان، فلجؤوا إلى الحرب والقتال. وموطن السموفي القرآن هو نظمه. وهذا النظم يعني ما في القرآن من تلاؤم بين حروفه المفردة، وبعد عن التنافر والهجنة والغرابة، وهو على نطاق التأليف يراعي الانسجام والائتلاف بين أجزاء الكلام جميعا، بحيث يبدو آخذا بعضه برقاب بعض، تسوق الكلمة إلى أختها، ويتدفق اللسان بها سهلا خفيفاً. ثم إن مفهوم النظم عند الجاحظ ـ من ناحية أخرى ـ يعني خروجه عن مألوف كلام العرب، وما عهدوه من أساليب القول. ولكن الجاحظ في حديثه عن الإعجاز القرآني يشير كذلك إلى الصرفه تعليلاً لانتفاء معارضة القوم للقرآن، ولكن مفهوم هذه الصرفه عنده يختلف تماما عن مفهومها عند النظام، فهي من قِبَل الله عناية ربانية بعد أن ثبت عجز العرب عن معارضة القرآن، لإزالة الشغب والفوضى والتشكيك الذي يمكن أن يُحْدِثه المبطلون، وينطلي على العقول الضعيفه. وجزأ من حديث الجاحظ عن سمو القرآن ومزاياه البلاغية،

مضى يعرض لبعض ألوانه البيانية من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز عرضا سريعا من خلال الموضوعات الكثيرة في كتابي الحيوان والبيان. وعرضنا بعد ذلك للمسائل البلاغية التي عالجها الجاحظ، فلاحظنا تداخل مفهومها عنده بمفهوم الخطابة والفصاحة، ورأيناه يورد في بيانها عددا من آراء العرب والأجانب يعبّر كل قول منها عن جانب من جوانب البلاغة. ولم يقسم الجاحظ البلاغة إلى علومها الثلاثة، كما لم تتمايز عنده هذه العلوم أو تتضح الفروق بينها، ولكننا عرضنا في الدراسة ألوانها على حسب التقسيم الثلاثي الذي شاع بعد ذلك، فتحدثنا أولا عن البيان الذي جاء عنده أحياناً بمعناه اللغوي العام يعني الإفهام والتعبير، ولذلك جعله خمسة أنواع: اللفظ، والخط، والإشارة، والعَقْد، والنّصبة. ولكن أفضلها التعبير بالكلام الذي هو أفضل من الصمت أو الإشارة. وساقه ذلك إلى الحديث عن البيان بمعناه الخاص الذي يرادف معنى البلاغة والقول الجميل. وقد توقف الجاحظ من فنونه عند التشبيه، فعرّفه بمعناه الاصطلاحي، وأورد كثيرا من نماذجه، وفتح له بابا خاصا، واهتم كثيرا بإبراز وجه الشبه والحديث عنه، ودافع عن بعض التشبيهات القرآنية. أما المجاز فكان أوّل من استعمله بمعناه الاصطلاحي المقابل للحقيقة، وقد دافع عنه، وردّ على خصومه، واستشهد ببعض الأمثلة والشواهد، ووضع للاستعارة أول تعريف دقيق وهو (تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه) وعرض للكناية، فجاءت عنده بمفهومها العام، وهو ترك التصريح بالشيء، والتعبير عنه تلميحا وإشارة. وأما البديع فهو عنده لا يعني المفهوم الاصطلاحي، ولكنه أي لون بلاغي يزخرف الكلام ويزيّنه. وأرّخ لهذا الفن، فردّ التسمية للرواة، وأولية استعماله لبشار. وعرض من فنونه للسجع، والمزدوج، والاقتباس، والإرصاد، وأسلوب الحكيم، وحسن التقسيم، ومراعاة النظير، والمذهب الكلامي. وأما علم المعاني فلم يستعمل هذه اللفظة بمدلولها الاصطلاحي أيضا، ولكنه عرض من ألوانه للخبر والطلب، رادّاً على النظام الذي كان قد قسم الخبر إلى صادق وكاذب، فجعله ثلاثة أنواع: صادق، وكاذب، وغير صادق ولا كاذب. وعرض للفصل

والوصل، وللإيجاز والإطناب، فربطها بالأحوال والمقامات، ونفى ارتباطها بطول الكلام أو قلته. وتوقفنا عند حديثه عن الألفاظ والمعاني، فوجدناه يُعْلي من شأن الصياغة، ويهتم بها، ويكثر من الحديث عن الألفاظ دون أن يسقط قيمة المعاني أو يهمل شأنها. وكان يدعو إلى المشاكله بينهما، وتبلورت الفكرة عنده حتى أصبحت قاعدة (لكل مقام مقال) التي مضى يوسّع الحديث عنها ويمدّ أطناب الملاحظات التي كان بشر قد أشار إليها قبله. وعرضنا بعد ذلك لبعض القضايا النقدية العامة التي عالجها الجاحظ: كقضية الطبع والصنعة حيث أشار إلى بعض الشعراء العرب المطبوعين، وبعض شعراء أهل الصنعة والتكلّف، ولكنه حاول التفريق بين التكلّف في القول وبين تنقيحه وتهذيبه. ووجد أن هنالك مواقف بأعيانها تستدعي من الأديب العناية بأدبه، كالكلام الذي يُلْقى في معاظم الأمور ومهمات الرأي، وفيما عدا ذلك فإن الاديب قد يأخذ عفو الكلام، ويترك المجهود. وتحدث عن قضية القديم والحديث، فوضع لها المقياس الصحيح، حينما نفى تعلّقها بالزمن، وهاجم المنتصرين للقديم بمجرد قدمه. وكان من أسبق من أثار قضية السرقات الشعرية، ولكنه لم يتوقف عندها طويلا، ولم يرها أمراً ذا بال. وعرض لقضية النحل في الشعر العربي، فقدم بعض الأمثلة والنماذج لهذا الانتحال متأثرا في ذلك بابن سلام. كما كان من جملة المبادىء النقدية العامة التي أشار إليها الجاحظ حديثه عن اختلاف مواهب الناس وطبائعهم، وتفاوت قدرة الأديب في لون دون آخر، واختلاف الأوقات واللحظات التي يكون فيها الأديب أقدر على العطاء والإنتاج. كما دعا إلى احترام الاختصاص والإيمان به، والنزول عند حكم أصحاب الأمر، وبذلك كان البناء الذي وضعه الجاحظ في صرح البلاغة العربية ضخما جدا؛ فقد أضاف إلى من تقدّمه شيئا عظيما، ووضع للبلاغة مصطلحات كثيرة، وترك في جميع الذين جاؤوا بعده أثراً بعيد الشأو.

وعرضنا في الفصل الثاني لتطور البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة في القرنين الرابع والخامس. فتوقفنا عند الرماني الذي اهتم بقضية الإعجاز، ووضع

في ذلك رسالته (النكت في إعجاز القرآن) التي ردّ فيها الإعجاز الى سبع جهات: ترك المعارضة مع توفّر الدواعي، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والإخبار عن المغيبات، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة. ولكن الوجه البارز فيها جميعا هو البلاغة، وهو عنده عشرة ألوان هي: الإيجاز، التشبيه، الاستعارة، التلاؤم، الفواصل، التجانس، التصريف، التضمين، المبالغة، البيان. وكان في هذا التقسيم تحديد لمدلول البلاغة الاصطلاحي. ومضى، بعد أن ألـمّ بالجهات الأخرى إلمامة سريعة، يتحدث عن كل لون من هذه الألوان حديثا فنيا مقرونا بالأمثلة والشواهد القرآنية مما يجعل الرسالة بحثاً تطبيقيا في البلاغة. وقد حدّد الرماني في أثناء هذا الحديث كثيرا من المسائل البلاغية بصورة نهائية لم يستطع أحد أن يضيف إليها شيئا كثيرا بعد ذلك. كما عرضنا بعض أمثلة من تفسيره للقرآن في الجزء المخطوط المتبقي لدينا من تفسير الكبير المسمى (الجامع في علم القرآن) فتوقفنا عند نماذج منها، وأشرنا إلى وضوح أثر الاعتزال فيها، ممثلا في ظاهرة التأويل، وصرف الآيات التي تخالف مبادىء الاعتزال عن وجهها.

ثم عرضنا لأبي عبيد الله المرزباني، وهو ناقد معتزلي أيضا، ولكننا رأيناه على منهج اللغويين والنحويين وأسلوبهم في النقد في كتابه «الموشح» الذي جمع فيه ملاحظات حول مآخذ علماء اللغة والنحو على الشعراء، وبينا أن المرزباني على الرغم من أنه لم يكن مبتكراً أو صاحب آراء جديدة في النقد إلا أن لكتابه أهمية عظمى في الدراسات النقدية لأن فيه مادة غنية قيمة من ملاحظات طوائف متعددة من النقاد حول مختلف القضايا والمسائل التي كانت مطروحة في النقد العربي خلال أربعة قرون.

ومن نقاد القرن الرابع الصاحب بن عباد. وقد درسنا رسالته (الكشف عن مساوىء المتنبي) وبيّنّا أن الصاحب كان فيها متعصبا على أبي الطيب، كتبها بدافع الحسد، وعدّد فيها عيوبه تعدادا طغت عليه الروح الانفعاليه أكثر مما ضغطت عليه الموضوعية، ومن عيوب أبي الطيب التي توقف عندها الصاحب: تفاوت

شعره، واستعماله للغريب، وقبح استعاراته، ومبالغاته الشـديـدة، والضرورات القبيحة، وتنافر بعض الحروف التي تفسد مـوسيقـى الشعـر، وفحش معـانيـه ومخالفتها للذوق. وألَـمَّ الصاحب في هذه الرسالة ببعض المبادىء النقدية العامة، فدعا إلى النزاهة والبعد عن الهوى، ونادى ـ كما فعل الجاحظ ـ بالتخصص واحترام آراء أهل الخبرة، ووقف من السرقة مثل موقف الجاحظ، فهو يراها أمراً غير ذي بال، وليست من كبير عيوب الشاعر. وكانت رسالة الصاحب ذات أثر في موجة الخصومة حول المتنبي، كما كانت حافزا للجرجاني ليضع كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه).

وأما في القرن الخامس فدرسنا ناقدين هما: القاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى. أما القاضي فهو شخصية بارزة ممتازة بين رجالات المعتزلة، ومن أكبر المدافعين عن آرائها وعقائدها؛ إذ سخر لذلك كثيراً من كتبه، وتتجلى جهود عبد الجبار في دراسة قضية الاعجاز في الجزء السادس عشر من كتابه (المغني) إذ ردّ الإعجاز إلى نظمه وتأليفه، وفسر هذا النظم بالفصاحة، ولكنها ليست الفصاحة المعتمده على عنصري اللفظ والمعنى كما قال شيخه أبو هاشم، بل الفصاحة هي التي تراعي العنصر الثالث وهو نظم هذين العنصرين في الكلام، وضمّ الألفاظ على طريقة خاصة تراعي بعض الشروط كالإبدال، والإعراب، والتقديم والتأخير. وقد بيَّنَّا أن مفهوم هذه الشروط يرتد إلا ما يسمى بتوخي علاقات النحو، مما يدل على أن النظم عند عبد الجبار يعني ضمّ الألفاظ على طريقة معينة تُراعى فيها الروابطُ والعلاقات النحوية. وقد ذكرنا أن عبد القاهر قد اعتمد على عبد الجبار عندمـا وضع نظريته في النظم، ومضى يسوق الأمثلة والشواهد. واهتم القاضي عبد الجبار بقضية المحكم والمتشابه، وراح يَعُدّ كل آية تخالف مبادىء الاعتزال من باب المتشابه، ويردها إلى المحكم، وهو ما يؤيد هذه العقائد، مسخراً لذلك عدداً من الأسلحة، كالبلاغة، واللغة، والعقل. كما ردَّ الشُّبَه والمطاعن عن كثير من الآيات التي وجَّه الخصوم والأعداء طعناً إليها، فدافع عن أسلوبها، وبيَّن علو كعبها، فكان هذا الحديث وجها آخر لبيان

إعجاز القرآن الكريم.

أما الشريف المرتضى فقد كانت أماليه وما عرض فيها من تفسير بعض الآيات والأحاديث صورة ممتازة لمنهج المعتزلة في البحث والدراسة. فقد صرف عنايته إلى الآيات المتشابهات، وراح يتأولها عن وجهها بما يخدم الاعتزال، وذبَّ الشُّبَه والمغامز عن بعض الآيات الأخرى التي طعن فيها الخصوم. وقد أظهر المرتضى في ذلك كله براعة ممتازة.

وكان أبرز ما اتسم به كتاب الأمالي كثرة الوجوه التي كان يوردها المرتضى في تأويل الخبر الواحد، حيث لا يدع وجها ممكنا، قريبا أو بعيدا، ظاهرا أو متعسّفاً، إلا أورده، ثم راح يحتج له بأمثلة من لغة العرب وكلامهم.

وأما الفصل الثالث فقد عرضنا فيه للزمخشري، فرأيناه يمثل ازدهار الدراسات البلاغية ليس في البيئة الاعتزالية فحسب، ولكن على نطاق البلاغة العربية كلها. فكتاب الكشاف تطبيق شامل ممتاز لعلوم البلاغة العربية في تفسير القرآن، وبيان وجوهه البيانية المعجزة. وقد كان الكشاف دائما ذا وجهين متلازمين. الوجه الاعتزالي الذي يتمثل في تأويل كل ما يخالف مبادىء الاعتزال من الآي بعد عدّه من المتشابه، وردّه إلى هذه المبادىء باستخدام البلاغة، واللغة، والنحو، وعدم الاعتداد بالحديث، أو الغض من شأنه في بعض الأحيان. وأما الجانب البلاغي فيتمثل في تطبيق علوم البلاغة الثلاثة: المعاني، والبيان، والبديع، في بيان إعجاز القرآن وإظهار سمو أسلوبه. ولكن الزمخشري ركز بصور خاصة على علم المعاني الذي يرادف علم النظم. ومضى يطبق نظرية النظم التي وضع مبادئها عبد الجبار، وشرحها وأوضح مفاهيمها عبد القاهر، والتي تعني - ضم الألفاظ والتراكيب على طريقة خاصة تراعي روابط النحو وعلاقاته. وعلى الرغم من أن الفروق لم تكن واضحة تماما في ذهن الزمخشري بين علوم البلاغة الثلاثة إلا أنه كان أول من عَرَف هذه القسمة الثلاثية، ومضى يطبقها في تفسيره. فأما علم المعاني فقد توقف عند ألوان عديدة

منها : التعريف والتنكير ، والتقديم والتأخير ، وأسلوب القصر ، والخبر والإنشاء ، والأغراض البلاغية التي يخرج إليها كل منها ، وعند الفصل والوصل ، وعند الحذف والذكر ، والإيجاز والإطناب ، والإضمار والإظهار ، وأشار إلى كثير من العلاقات النحوية للإسناد ، فارتبط النحو عنده بالبلاغة. وأصبحت العلاقات النحوية بين أجزاء الإسناد ذات دور بلاغي في الكلام. وعلى نحو تطبيقه لنظرية علم المعاني راح يطبق نظرية علم البيان ، وقد توقف عند جميع ألوانه المعروفة. توقف عند المجاز المرسل ، وعرف من علاقاته الجزئية ، والكلية ، والسببية ، والمسببية ، والمجاز الذي علاقته اعتبار ما كان ، وما سيكون. وأطال الوقفة عند المجاز العقلي ، واستخدمه بصوره خاصة في تأويل بعض المتشابه من آيات الجبر وتوقف عند التشبيه ، والاستعارة ، والكناية ، ومضى يفصّل القول في كل منها ، ويبيّن وجه الجمال فيها. ولم يهتم كثيرا بعلم البديع ، بل كان يعدّه أحيانا تابعاً لعلمي المعاني والبيان ، ولذلك لم يطل الوقوف عند مسائله ، بل عرض لها عرضاً سريعاً ، فتحدّث عن الطباق ، والمشاكلة ، والالتفات ، واللفّ والنشر ، ومراعاة النظير ، والتجريد ، والتقسيم ، وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، وأسلوب الحكيم ، والتورية ، والفواصل. وقد أحدث الكشاف ضجة كبرى عند أعداء المعتزلة وخصومهم ، ولم يغضب الأعداءَ منه إلا جانبُه الاعتزالي الذي أسرف فيه الزمخشري في التعصب لعقيدة الاعتزال ، ومضى يتعسَّف التأويل في كثير من الأحيان ، ويبالغ في الحكم أحيانا أخرى. ولكن قيمة الكتاب البلاغية بقيت موضع اتفاق الجميع ، وموضع تقديرهم.

وأما الباب الثاني من البحث فقد درسنا فيه جهود المعتزلة دراسة فنية ، فعرضنا للقضايا الكبرى التي اهتموا بها ، فكان الفصل الأول في دراسة إعجاز القرآن ، وهي من أبرز القضايا التي شغلت اهتمام المعتزلة. وقد وضعوا في ذلك مؤلفات كثيرة ضاع أكثرها ، ولم يبق إلا النذر اليسير ، وميّزنا ثلاث وجهات في بيان إعجاز القرآن : واحدة ترجع الإعجاز إلى ما فيه من الإخبار عن المغيّبات ، وواحدة تراه في ضرب من الصرفة ، وواحدة ترده إلى الجانب البلاغي

الذي لم ينازع في توافره أحد. ولكن تفسير هذا الجانب سار في اتجاهين هما: نظرية النظم التي بدأها الجاحظ في شكل بسيط يعني حسن الصوغ، وكمال الترتيب، وتلاؤم الألفاظ مفردة ومركبة في الكلام، ومخالفة أسلوب القرآن لما ألف العرب من أساليب القول. ثم تطورت إلى شكل فني ممتاز إذ أصبحت تعني الأسلوب بمعناه العام الشامل، الذي يراعي ما بين جميع أجزاء الكلام من علاقات النحو وروابطه، وهي نظرية أقام صرحها القاضي عبد الجبار، ووسعها وطوّرها عبد القاهر الأشعري، ثمّ طبقها التطبيق الشامل الكامل الزمخشري في تفسيره الكشاف، وأما الجانب الثاني الذي سار فيه الكشف عن الإعجاز فهو استخدام الألوان البلاغية المختلفة في إبراز أسلوب القرآن وبيان تميزه وتفوقه. وقد تمثل في رسالة النكت للرماني الذي ردّ البلاغة إلى عشرة أوجه. ولعلها كانت وجه الإعجاز عند الشريف المرتضى أيضا.

وكانت إلى جانب دراسة المعتزلة لقضية الإعجاز دراسات قرآنية اهتمت بموضوع المحكم والمتشابه، وردّ الشبّه والمطاعن عن بعض آياته. ووجه ارتباط هذه المسائل جميعا بالبلاغة أن البلاغة كانت سلاحا مهما فيها.

وأما الفصل الثاني فقد درسنا فيه قضية المجاز، فلاحظنا توسُّع المعتزلة في استعماله توسعا شديدا، حتى كادوا يجعلون لغة العرب كلّها مجازا، ولكن ذلك لم يكن مذهبا فنيا خالصا، وانما هو لغرض معين، لأنه يخدمهم في التأويل، ويساعدهم على صرف ما يتعارض من القول مع آرائهم عن وجهه. ودرسنا من سمات المجاز عند المعتزلة ارتباطه بالعقل، واعتماده عليه، بحيث أصبح حمل الكلام على المجاز ضرورة حتمية كلما خالف الكلام أدلة العقول. ولكن المعتزلة لم يسقطوا العرف اللغوي في حديثهم عن المجاز، واعتمادهم على العقل، بل كانوا دائما يحاولون التوفيق بين هذين الأصلين: اللغة والعقل، في جميع تأويلاتهم، فلا يوردون تأويلا إلا بعد دعمه بشواهد من اللغة وكلام العرب. ولكن المهمة كانت عسيرة شاقة، وكثيرا ما كانت تلتوي اللغة بين أيديهم، وتستعصي على

الطاعة والرضوخ، فيتعسفون ويشتطون، ويبالغون حتى يخرج القول إلى العسف والجور..

وأما الفصل الثالث فقد كان لدراسة اللفظ والمعنى، وقد رأينا أنها قضية نشأت في رحاب الفلسفة والدين بسبب ذلك الجدل الطويل الذي كان يدور بين طوائف المسلمين حول مجموعة من القضايا المتعلقة بالقرآن الكريم. وقد مرّ بنا في دراسة المعتزلة لهذه القضية أنهم حاولوا منذ البداية التوفيق بين عنصري اللفظ والمعنى، فدعوا إلى التشاكل والتلاؤم بينهما، وطبقوا قاعدة المقام والمقال ومراعاة مقتضى الحال. ولكنْ أوضحنا أنه كان هنالك في الأذهان نوع من الفصل بين هذين العنصرين لم يحُل الحديث عن المشاكلة دونه. وفي حال وجود هذا الانفصال بينهما يكون الشكل أفضل وأعلى قدرا. وقد اتجهوا الى العناية به، وأعطاه الجاحظ المزية، وأعلاه على المضمون، وقال عبارته المشهورة: (المعاني مطروحة في الطريق) ولكن عبارة الجاحظ أسيء فهمها، وتصور الناس أنه يهدر قيمة المعاني على حساب الألفاظ، فوجدت طائفة كبيرة من النقاد تتبنى هذه الدعوة الخاطئة محمّلة الجاحظ وزرها، وبقيت الثنائية بين العنصرين شائعة بين الناس طويلا، حتى كانت نظرية النظم التي تحدثنا عنها إنكارا لها، ودعوه الى رؤية الصورةَ مجتمعة منهما معا.

وأما الفصل الرابع الأخير من الباب الأول فهو دراسة وتقويم لجهود المعتزلة وقد درسنا أولا مصادر البحث البلاغي والنقدي عندهم، فبيّنا أن المصدر الأساسي الذي اغترفوا منه هو المصدر العربي والثقافة العربية بلا أدنى شك، ولكنهم كانوا يطعّمون هذه الثقافة بما اطلعوا عليه من آراء الأمم الأخرى وثقافاتهم، ولكن الآراء البلاغية التي أخذوها عن غيرهم من الأمم لم تكن ذات خطر عظيم في منهجهم، ولم تغير وجه البيان العربي أو تفقده أصالته على أيديهم. وكانت الثقافة اليونانية هي المصدر الأجنبي الأساسي الذي اغترفوا منه بعض الملاحظات والآراء النقدية. ثم درسنا خصائص المعتزلة في البحث. فبينا أنهم مدرسة كلامية دينية أكثر منها مدرسة أدبية نقدية. وشرحنا ذلك بأن أثر

الاعتزال لا يظهر إلا عندما يعالج الناقد مسألة كلامية دينية، تتصل ببعض أمور العقيدة التي ثار من حولها الجدل والخلاف بين طوائف المسلمين المختلفة، وأما فيما عدا ذلك فلا يكاد يكون للمعتزلة منهج بحث واضح قوي الوضوح، أو شديد التمييز، يفرقهم عن غيرهم، ولذلك قسمنا خصائص بحثهم إلى قسمين: خصائص بلاغية ونقدية حول المسائل الدينية، تمثلت في أصلين كبيرين هما: الاعتماد على العقل، والتوسع اللغوي. فأما الاعتماد على العقل فقد دعاهم إلى الاعتداد بأدلته، وإطلاق العنان له بصورة فيها عسف وجور، ودفعهم بالتالي إلى تأويل كل ما يخالفه وصرفه عن وجهه، وحملهم على الطعن في الحديث الشريف، أو الغض من شأن رواته إذا كان هذا الحديث مخالفا لمبادئهم. وأما التوسع اللغوي فقد كان ضرورة من ضرورات التأويل، فكانوا يلجؤون في سبيل ذلك الى اللغة، فيتوسعون في استعمالها، وإعطائها مدلولات جديدة، أو استنباط دلالات متعددة منها، ثم انتقاء ما يخدم أغراضهم من هذه المدلولات. وقد دفعهم ذلك الى القول بأن اللغة تواضع، كما دعاهم إلى القول بالقياس، وكل ذلك يحقق للغة اتساعا في الاستعمال يساعد المعتزلة على التأويل، ويخدم أغراضهم الاعتزالية. وأما الخصائص العامة التي كان منهجهم يتسم بها فهي: ارتباط البلاغة بالعقيدة؛ إذ تحولت مهمة البلاغة أو كادت إلى بيان إعجاز القرآن، وكان من نتيجة ارتباط البلاغة بروح العقيدة والجدل أنه لم تتضح في دراساتهم الخصائص النوعية لكل لون من الألوان الأدبية، فقد وضعوا في كثير من الأحيان مقاييس نقدية، تصلح لنقد الشعر مثلما تصلح لنقد الخطابة، واقتربت الحدود كثيرا بين الشعر والخطابة حتى كادت تنعدم، وكان من نتيجة اعتماد المعتزلة على العقل دعوتُهم إلى بعض المبادىء النقدية من مثل إبعاد الزمن عن الحكم على الشعر، وإرجاع ذلك إلى محض الحسن والقبيح اللذين يمكن أن يوجدا فيه، ودعوتهم إلى مبدأ التخصص، فيسند كل أمر إلى أهله العارفين به، للحكم عليه حكماً أقرب ما يكون إلى الصحة والصواب. ودرسنا في هذا الفصل أيضا أثر المعتزلة وإضافاتهم إلى الموروث القديم، فلاحظنا أن أثرهم كان عميقا جدا، فهم مدرسة خصبة غنية

متحررة، وفي بيئتهم ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات البلاغية: كمصطلح مراعاة مقتضى الحال، والمجاز، والمذهب الكلامي، والخبر والإنشاء، ومصطلح النظم، وغير ذلك من المصطلحات، كما أذاعوا بعض المفاهيم النقدية في التاريخ الأدبي، كفكرة تغليب اللفظ على المعنى، والقول بأن اللغة اصطلاح لا توقيف، كما فتحوا أمام الناس باب التأويل على مصراعيه. وقد أخذ كثير من نقاد العرب وبلاغييهم يغترفون من مؤلفات هذه الطائفة ويدخلونها في كتبهم.

وبعد فقد عرضنا باختصار شديد لأبرز ثمرات هذا البحث، ونتائجه الأساسية. ونسأل الله فيه عصمة وصوابا، وأن يكون فيه لهذا التراث العربي العظيم غناء ومقنع. والله الهادي إلى كل خير.

ثبت المصادر والمراجع

١ - المصادر القديمة:

- الآمدي:

١ - الموازنة بين الطائيين (١ - ٢) ط دار المعارف/تحقيق السيد صقر.

- ابن الأثير:

٢ - المثل السائر: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. ط مصطفى البابي الحلبي (١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م).

- أحمد بن حنبل:

٣ - اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل، إملاء الشيخ أبي الفضل التميمي، من كتاب طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسن محمد بن يعلى. تحقيق محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية (١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م).

- أسامة بن منقذ:

٤ - البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد أحمد بدوي، وحامد عبد المجيد. (ط الإدارة العامة للثقافة، بمصر: ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م).

- أبو الحسن الأشعري:

٥ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (ط مكتبة النهضة المصرية).

٦ - الإبانة عن أصول الديانة: ضمن سبع رسائل في العقائد. (ط ثانية. دار المعارف العثمانية بحيدر آباد ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م).

- ابن أبي الإصبع المصري:

٧ - تحرير التحبير: تحقيق حفني محمد شرف. (ط القاهرة، نشر المجلس

الأعلى للشؤون الإسلامية: ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.)
٨ - بديع القرآن، تحقيق حفني محمد شرف. ط نهضة مصر (١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م):

الباقلاني:

١٠ - إعجاز القرآن، تحقيق السيد صقر، القاهرة: ١٩٥٤ م.

البغدادي:

١١ - تاريخ بغداد. طبعة القاهرة: (١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠ م).
١٢ - الفرق بين الفرق: مطبعة المعارف. تحقيق محمد بدر.

أبو حيان التوحيدي:

١٣ - البصائر والذخائر. ط دمشق. تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني.
١٤ - الإمتاع والمؤانسة: تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. ط لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة: ١٩٣٩ م.

ابن تيمية:

١٥ - كتاب الإيمان: مطبعة السعادة بمصر. سنة: ١٩٢٥ م.
١٦ - الرسالة المدنية: في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى: نشر مكتبة أنصار السنة المحمدية (١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م).
١٧ - مقدمة في أصول التفسير: مطبعة الترقي بدمشق (١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م).

الثعالبي:

١٨ - يتيمة الدهر: مطبعة الصاوي: ١٩٣٤ م.

الجاحظ:

١٩ - كتاب البيان والتبيين: تحقيق عبد السلام هارون. ط ثالثة، نشر مؤسسة الخانجي.
٢٠ - الحيوان: تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: ١٩٣٨ م.

٢١ ـ حجج النبوة: على هامش كتاب الكامل للمبرد. ط مطبعة التقدم العلمية ١٩٣٢ م.

٢٢ ـ العثمانية: تحقيق عبد السلام هارون: ط دار الكتاب العربي.

٢٣ ـ رسالة في ذم أخلاق الكتاب: ضمن ثلاث رسائل للجاحظ. ط المطبعة السلفية. القاهرة: ١٣٤٤ هـ.

٢٤ ـ رسالة في تفضيل النطق على الصمت: على هامش كتاب الكامل للمبرد مطبعة التقدم العلمية: ١٩٢٢ م.

٢٥ ـ رسالة التربيع والتدوير: القاهرة. ط ساسي.

الجرجاني (عبد القاهر):

٢٦ ـ دلائل الإعجاز: تصحيح أحمد مصطفى المراغي. ط أولى (١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م) دار الكتب العربية.

٢٧ ـ أسرار البلاغة: تحقيق ريتر. ط وزارة المعارف استنبول: ١٩٥٤ م.

٢٨ ـ الرسالة الشافية في الإعجاز: ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز تحقيق محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام ط دار المعارف.

الجرجاني: (علي بن عبد العزيز):

٢٩ ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. ط دار نهضة مصر: ١٩٥٦ م.

ابن جني:

٣٠ ـ الخصائص: ط دار الكتب المصرية، تحقيق محمد علي النجار١٣٧٤هـ. هـ ـ ١٩٥٥م.

ابن الجوزي:

٣١ ـ تلبيس إبليس: ط المطبعة المنيرية: ١٣٤٧ هـ.

حازم القرطاجني:

٣٢ ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء: تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة تونس: ١٩٦٦ م.

ابن حجر العسقلاني:

٣٣ ـ لسان الميزان: ط مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند: ١٣٣٠ هـ.

ابن أبي الحديد:

٣٤ ـ شرح نهج البلاغة: ط دار الكتب العربية. مصطفى البابي الحلبي.

الحصري القيرواني:

٣٥ ـ زهر الآداب: ط زكي المبارك. ط ثالثة (١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣ م)

ابن سنان الخفاجي:

٣٦ ـ سر الفصاحة: تحقيق عبد المتعال الصعيدي ط صبيح ١٩٦٩ م.

ابن خلدون:

٣٧ ـ مقدمة ابن خلدون. مطبعة التقدم بمصر.

ابن خلكان:

٣٨ ـ وفيات الأعيان: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة: ١٩٤٩ م.

أبو الحسين الخياط:

٣٩ ـ كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد: ط دار الكتب، تحقيق نيبرج: ١٩٢٥ م.

الرازي: (فخر الدين محمد بن عمر الرازي).

٤٠ ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: القاهرة: ١٣١٧ هـ.

٤١ ـ مفاتيح الغيب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: ١٣٥٢ هـ.

الراغب الأصبهاني:

٤٢ ـ مقدمة التفسير: ملحق بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار. ط المطبعة الجمالية بمصر.

ابن رشيق:

٤٣ ـ العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد

مطبعة السعادة بمصر (١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م).

الرماني:

٤٤ - النكت في إعجاز القرآن، مع رسالتين أخريين في الإعجاز للخطابي وعبد القاهر الجرجاني. تحقيق محمد خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام. ط دار المعارف بمصر.

٤٥ - الجامع في علم القرآن: الجزء العاشر منه، وهو مخطوط مصور في معهد المخطوطات عن (طشقند) غير مفهرس.

الزركشي:

٤٦ - البرهان في علوم القرآن: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة (١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م).

الزركلي (خير الدين)

٤٧ - الأعلام: القاهرة. ط ثانية.

الزمخشري:

٤٨ - الكشاف: (١ - ٤) مطبعة الاستقامة بالقاهرة (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م) رتبه وضبطه صححه مصطفى حسين أحمد.

٤٩ - أساس البلاغة، ط دار الكتب المصرية: (١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م).

السبكي:

٥٠ - معيد النعم ومبيد النقم: ط ليدن: ١٩٠٨ م.

ابن سلام الجمحي:

٥١ - طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاكر. ط دار المعارف.

سيبويه:

٥٢ - كتاب سيبويه. المطبعة الأميرية: ١٣١٦ هـ.

السيوطي:

٥٣ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها: تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبي الفضل إبراهيم. ط عيسى البابي الحلبي. القاهرة.

٥ ـ معترك الأقران في مجاز القرآن: تحقيق على محمد البجاوي. ط دار الفكر العربي.

٥٥ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ط الحلبي: ١٩٦٤ م.

الشاطبي:

٥٦ ـ الموافقات في أصول الأحكام: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. ط صبيح.

الشريف المرتضى:

٥٧ ـ أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم. دار الكتب: (١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م).

الشهرستاني:

٥٨ ـ الملل والنحل: تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. نشر مؤسسة الحلبي: (١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٨ م).

الصاحب بن عباد:

٥٩ ـ الكشف عن مساوىء المتنبي: ضمن كتاب الإبانة عن سرقات المتنبي تحقيق إبراهيم البساطي. ط دار المعارف. سلسلة ذخائر العرب.

الصولي:

٦٠ ـ أخبار أبي تمام: تحقيق خليل عساكر ورفيقيه. القاهرة ١٩٣٧ م.

ابن طباطبا العلوي:

٦١ ـ عيار الشعر: تحقيق طه الحاجري، ومحمد زغلول سلام. ط المكتبة التجارية: ١٩٥٦ م.

الطبري:

٦٣ ـ جامع البيان في تفسير القرآن (ط المطبعة الأميرية بمصر: ١٣٢٣ هـ).

القاضي عبد الجبار:

٦٣ - المغني في أبواب التوحيد والعدل: الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن) تحقيق أمين الخولي. ط تراثنا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

٦٤ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: لأبي القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي. تحقيق فؤاد سيد. نشر الدار التونسية.

٦٥ - متشابه القرآن: تحقيق عدنان محمد زوزو. رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

٦٦ - تنزيه القرآن عن المطاعن: ط المطبعة الجمالية بمصر: ١٣٢٩ هـ.

٦٧ - شرح الأصول الخمسة: تحقيق عبد الكريم عثمان: مطبعة الاستقلال الكبرى - بالقاهرة: ١٩٦٥ م.

أبو عبيدة:

٦٨ - مجاز القرآن: تحقيق فؤاد سيزكين. نشر الخانجي، بمصر (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م).

أبو هلال العسكري:

٦٩ - كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق البجاوي، وأبي الفضل إبراهيم، القاهرة: (١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م).

ابن حمزة العلوي:

٧٠ - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: مطبعة المقتطف. دار الكتب: (١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م).

الغزالي:

٧١ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: تحقيق سليمان دنيا، ط عيسى البابي الحلبي: (١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م).

٧٢ - المنقذ من الضلال: تحقيق عبد الحليم محمود. مكتبة الأنجلو مصرية: ١٩٦٢.

الفرّاء:

٧٣ ـ معاني القرآن: تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ط الكتب المصرية (١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م).

ابن قتيبة:

٧٤ ـ الشعر والشعراء: تحقيق أحمد محمد شاكر. ط دار المعارف ١٩٦٦ م.

٧٥ ـ تأويل مختلف الحديث: تحقيق محمد زهدي النجار. نشر مكتبة الكليات الأزهرية: ١٩٦٦ م.

٧٦ ـ تأويل مشكل القرآن: تحقيق أحمد صقر. ط الحلبي: ١٩٥٤ م.

٧٧ ـ أدب الكاتب: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة بمصر: (١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م).

قدامة بن جعفر:

٧٨ ـ نقد الشعر: تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي: ١٩٤٨ م.

القزويني:

٧٩ ـ التلخيص في علوم البلاغة: تحقيق عبد الرحمن البرقوقي (١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣٢ م).

٨٠ ـ الإيضاح في علوم البلاغة: تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. دار الكتاب اللبناني. ط ثالثة (١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م).

القفطي:

٨١ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الكتب: (١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م).

المبرد:

٨٢ ـ الكامل في اللغة والأدب: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم والسيد شحاتة. ط دار نهضة مصر.

ابن قيم الجوزيّة:

٨٣ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين: مطبعة النيل بمصر.

ابن المرتضى:

٨٤ ـ المنية والأمل: الجزء الخاص بالمعتزلة نشره توما أرنولد ط دار المعارف النظامية: بحيدر آباد: ١٣١٦ هـ.

المرزباني:

٨٥ ـ معجم الشعراء: نشر مكتبة القدسي، تحقيق: ف. كرنكو: ١٣٥٥ هـ.

٨٦ ـ الموشح: تحقيق علي محمد البجاوي. ط دار نهضة مصر: ١٩٦٥ م.

المرزوقي:

٨٧ ـ مقدمة شرح ديوان الحماسة لأبي تمام: تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة: ١٩٥١ م.

ابن المعتز:

٨٨ ـ طبقات الشعراء المحدثين: تحقيق عبد السلام فراج، القاهرة: ١٩٥٦ م.

٨٩ ـ البديع: نشر كراتشكوفسكي.

المقريزي:

٩٠ ـ الخطط المقريزية: مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ.

ابن المنير الإسكندري:

٩١ ـ الانتصاف: على هامش كتاب الكشاف للزمخشري، مطبعة الاستقامة بمصر: (١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٣ م).

الناشىء الأكبر:

٩٢ ـ مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات: تحقيق

يوسف فان اسي، بيروت: ١٩٧١ م.

ابن نباتة:

٩٣ ـ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون.

ابن النديم:

٩٤ ـ الفهرست: مطبعة الجامعة المصرية.

نشوار بن سعيد الحميري:

٩٥ ـ رسالة الحور العين: تحقيق إبراهيم الإبياري. وكمال مصطفى، نشر الخانجي.

ابن وهب الكاتب:

٩٦ ـ البرهان في وجوه البيان: تحقيق حفني محمد شرف. ط مكتبة الشباب. القاهرة.

ياقوت الحموي:

٩٧ ـ معجم الأدباء: سلسلة الموسوعات العربية، مكتبة عيسى البابي الحلبي بمصر. الطبعة الأخيرة.

المراجع الحديثة

آدم متز:

١ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (أو في عصر النهضة في الإسلام): ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. نشر دار الكتاب العربي ببيروت. ط رابعة.

إبراهيم سلامة:

٢ - بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ط. مكتبة الأنجلو مصرية.

إحسان عباس:

٣ - تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر) من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، بيروت: ١٩٧١ م.

أحمد أمين:

٤ - ظهر الإسلام: مكتبه النهضه المصرية. ط ثالثة.

٥ - ضحى الإسلام: مكتبة النهضة المصرية. ط رابعة.

أحمد مطلوب:

٦ - البلاغة عند السكاكي: منشورات مكتبة النهضة ببغداد: (١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م).

أمين الخولي:

٧ - دائرة المعارف الإسلامية: ترجمة عبد الحميد يونس، إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشناوي.

جابر عصفور:

٨ ـ الصور الفنية عند شعراء الإحياء في مصر: رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة القاهرة ـ كلية الآداب ـ قسم اللغة العربية.

جولد سهير:

٩ ـ مذاهب التفسير الإسلامي: ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مطبعة السنة المحمدية (١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م).

دي بور:

١٠ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام: ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة. القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م).

زهدي جار الله:

١١ ـ المعتزلة: القاهرة (١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧) منشورات النادي العربي في يافا.

سيد نوفل:

١٢ ـ البلاغة العربية في دور نشأتها. القاهرة: ١٩٤٨ م.

شكري عياد:

١٣ ـ كتاب أرسطو طاليس في الشعر: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر (١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٤ م).

شوقي ضيف:

١٤ ـ البلاغة تطور وتاريخ: ط دار المعارف ـ ط ثانية.

١٥ ـ النقد: سلسلة فنون الأدب العربي. ط دار المعارف، ١٩٦٤ م.

١٦ ـ العصر العباسي الأول: دار المعارف ـ ط رابعة.

طه إبراهيم:

١٧ ـ تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع

الهجري: دار الحكمة ببيروت.

طه حسين:

١٨ ـ مقدمة نقد النثر: تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي. ط دار الكتب المصرية (١٣٥١ هـ ـ ١٩٣٣ م).

عبد الحليم محمود:

١٩ ـ التفكير الفلسفي في الإسلام.

عبد الرحمن الجزيري:

٢٠ ـ الفقه على المذاهب الأربعة: لعبد الرحمن الجزيري وآخرين. ط أولى شركة فن الطباعة.

علي سامي النشار:

٢١ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: مكتبة النهضة العربية: ١٩٥٤ م.

علي مصطفى الغرابي:

٢٢ ـ تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين: مطبعة السعادة بمصر. ط أولى: ١٩٤٨ م.

محمد أبو زهرة:

٢٣ ـ تاريخ المذاهب الإسلامية: ط دار الفكر العربي.

محمد حسين الذهبي:

٢٤ ـ التفسير والمفسرون: دار الكتب الحديثة بمصر. ط أولى.

محمد زكي العشماوي:

٢٥ ـ قضايا النقد الأدبي والبلاغة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

محمد عبد الهادي أبو ريدة:

٢٦ ـ إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: لجنة التأليف والترجمة والنشر: (١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م).

محمد غنيمي هلال:

٢٧ ـ النقد الأدبي الحديث: مطبعة الاستقلال الكبرى. ط رابعة: ١٩٦٩ م.

مصطفى صادق الرافعي:

٢٨ ـ إعجاز القرآن مطبعة دار الاستقامة بالقاهرة. ط سادسة (١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م).

مصطفى الصاوي الجويني:

٢٩ ـ منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه (ط دار المعارف بمصر: ١٩٥٩ م).

محمد يوسف موسى:

٣٠ ـ القرآن والفلسفة: (ط دار المعارف بمصر).

وليد قصّاب:

٣١ ـ دراسات في النقد الأدبي (دار العلوم ـ الرياض: ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م).

٣٢ ـ قضية عمود الشعر في النقد العربي القديم (دار العلوم ـ الرياض: ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠).

للمؤلف

تحقيق

١ ـ تحقيق القسم الأول من كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري (بالاشتراك) وزارة الثقافة بدمشق: ١٩٧٥، والطبعة الثانية في الرياض: ١٩٨١ م.

٢ ـ تحقيق القسم الثاني من كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري (بالاشتراك) وزارة الثقافة بدمش: ١٩٧٦ م، والطبعه الثانية في الرياض: ١٩٨١ م.

٣ ـ تحقيق كتاب الأفضليات لابن الصيرفي (بالاشتراك) مجمع اللغة العربية بدمشق: ١٩٨٢ م.

٤ ـ تحقيق ديوان عبد الله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره، دار العلوم ـ الرياض: ١٩٨٢ م.

دراسات أدبية ونقدية

١ ـ قضية عمود الشعر في النقد العربي القديم. دار العلوم ـ الرياض ١٩٨٠ م، والطبعة الثانية في العين: ١٩٨٥ م.

٢ ـ الطرماح بن حكيم. القاهرة ـ السنة المحمدية: ١٩٧٨ م.

٣ ـ دراسات في النقد الأدبي. الرياض ـ دار العلوم: ١٩٨٣ م.

أعمال أخرى

١ ـ هدية العيد ، مجموعة قصصية ، وزارة الثقافة بدمشق : ١٩٧٣ م.

٢ ـ عالم وضحايا ، مجموعة قصصية ، القاهرة : ١٩٨٠ م.

٣ ـ يوميات من رحلة بحّار ، ديوان شعر ، القاهرة ، السنة المحمدية : ١٩٧٨ م.

٤ ـ ذكرياتٌ وأصداء ، ديوان شعر ، نادي الرياض الأدبي : ١٩٨٠م.

٥ ـ صور من بلادي ، ديوان شعر ، دار البشير ـ عمان : ١٩٨٥ م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة